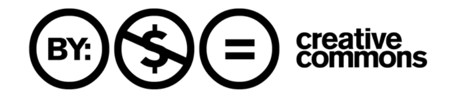


Revue Philosophique de Louvain

Une solution au problème de la prédestination en islam: les essences prédisposées d'Ibn ʿArabî (deuxième partie)

Geneviève Gobillot



Résumé
À la suite d'al-Hakîm al-Tirmidhî, qui avait concilié l'idée de liberté humaine avec la foi en une miséricorde divine originelle et efficiente, Ibn 'Arabî (m. 1240), le grand penseur de la «totalisation», finit par résoudre le paradoxe de l'opposition séculaire entre prédestination et libre arbitre. Conjuguant aux méditations de son prédécesseur la doctrine de l'émanation de la lumière divine de Sahl Tustarî (m. 896), il appelle à réaliser que le décret divin et la responsabilité de l'homme ne sont en vérité qu'une seule et même chose. Dans son livre/testament Les chatons des sagesses, les chatons des bagues représentent à la fois le réceptacle prévu dans l'anneau (volonté divine) et la pierre qu'il enchâsse (volonté humaine), puisque toute création est à envisager avant tout comme une autophanie de l'Énergie divine. Cette pensée éclaire, non seulement sa doctrine de l'apocatastase, mais encore son éthique très élaborée du respect absolu de tous les êtres, en particulier de «l'autre» au plan religieux.

Abstract
Following al-Hakîm al-Tirmidhî, who had reconciled the idea of human freedom with faith in a primordial and efficient divine mercy, Ibn 'Arabi (d. 1240), the great thinker of «totalisation», ended by resolving the paradox of the centuries-old conflict between predestination and free will. Adding to the meditations of his predecessor the doctrine of the emanation of divine light of Sahl Tustarî (d. 896), he appeals for the realisation that the divine decree and human responsibility are in truth one and the same thing. In his book/will The Seals of Wisdom, the settings of rings represent both the receptacle introduced into the ring (the divine will) and the stone mounted in it (human will), since all creation is to be envisaged above all as an autophany of the divine Energy. This thought casts light, not merely on his doctrine of the apokatastasis, but also on his highly elaborated ethics of absolute respect for all beings, in particular for the «other» on the level of religion (transl. by J. Dudley).

Une solution au problème de la prédestination en islam: les essences prédisposées d'Ibn ʿArabî

(*deuxième partie*)[1]

b) *Le système de Tustarî et de ses successeurs*

Il est essentiel d'établir une comparaison, pour l'ensemble des questions touchant à la préexistence, entre le système de Tirmidhî et celui de Sahl Ibn ʿAbdallâh al-Tustarî (m. 896), mystique khusistanien qui fut son contemporain et que Sohrawardî a désigné comme un transmetteur de la tradition pythagoricienne (Corbin H., 1972, t. II, p. 62).

Tustarî s'est illustré surtout par la manière dont il a développé le célèbre concept de «lumière muḫammadienne» *(nûr muḫammadî)*, déjà évoqué dans la première partie de cet article.

Selon lui, l'origine de la lumière muḫammadienne dans la préexistence est une masse lumineuse d'adoration primordiale de Dieu, «face à Lui», qui prend la forme d'une colonne transparente de lumière émanée de la divinité et fait de Muḫammad la première «articulation divine». D'après Gerhard Bowering, Tustarî décrit cette contemplation primordiale de Muḫammad comme un acte par lequel il absorbe les attributs divins à travers la nature véritable de son cœur. Dieu a émané de sa propre lumière une lumière qui a fait le tour du royaume céleste. Elle s'est prosternée en arrivant devant la Majesté *(ʿaẕama)*. De cette prosternation, Il a créé une colonne de lumière[2] à l'intérieur de laquelle Muḫammad L'a adoré durant un million d'années face à face. Puis Il a créé Adam de la lumière de Muḫammad, puis Muḫammad de l'argile d'Adam. Un autre passage du *Tafsîr* précise que l'argile d'Adam avait été tirée de l'argile de la Gloire divine *(ṯîn al-ʿizza)* par la lumière de Muḫammad. Le second

[1] La première partie de cet article a été publiée dans la *Revue philosophique de Louvain*, tome 105, n. 3 (août), 2007, pp. 333-360.

[2] Le thème de la colonne de lumière pourrait, dans son aspect formel, provenir du Manichéisme (Corbin H., 1972, t. II, p. 58), mais il peut avoir aussi une origine plus ancienne, grecque, à savoir: la colonne de lumière évoquée dans le mythe d'Er (*République* 615c-616d). «Une colonne fort semblable à l'arc-en-ciel, mais plus brillante et plus pure, qui s'étend depuis le haut à travers tout le ciel et toute la terre; cette lumière est le lien du ciel».

Revue Philosophique de Louvain 105(4), 555-589. doi: 10.2143/RPL.105.4.2023993

degré de l'être est donc Adam, et le troisième la descendance d'Adam. Selon le *Tafsîr*, les élus furent créés (directement) de la lumière de Muḥammad et les aspirants de la lumière d'Adam (Bowering G., 1980, pp. 149-153). Certaines variantes, rapportées par d'autres auteurs, présentent une émanation en cascade à partir de la lumière d'Adam: «Dieu a créé les élus de la lumière d'Adam et les aspirants de la lumière des élus» (Daylamî, *Kitâb ʿatf al-alif*, p. 33 et *ʿIlm al-qulûb*, p. 94).

Quelles que soient ces variantes, la lumière de Muḥammad doit donc être comprise comme une sorte de matière spirituelle subtile première, formée par Dieu à partir de Sa propre lumière et de laquelle sortiront tous les êtres. Mais que faut-il entendre par cette expression: «les êtres»? Gerhard Bowering pense que Tustarî «semble avoir considéré cette lumière divine comme partie intégrante de la matière de l'univers temporel». Néanmoins, à y regarder de près, on s'aperçoit que si la lumière divine concerne effectivement la totalité substantielle des êtres à travers leur mode de création, ce que confirme l'*Épître sur les lettres*[3], la lumière muḥammadienne, elle, se rapporte à ce qui en constitue les dispositions psycho/spirituelles. C'est sans aucun doute à cet aspect des structures mentales liées au développement de la foi monothéiste que Tustarî pense lorsqu'il précise qu'à partir de la lumière de Muḥammad, l'ensemble de l'univers se trouvera émané (Bowering G., 1980, p. 153).

Il faut ajouter que, bien que toutes les consciences des créatures aient été conçues, spirituellement parlant, à partir de l'émanation de cette lumière de Muḥammad, celui-ci sert, néanmoins, de médiateur aux seuls croyants qui se trouvent rattachés, par le biais d'une effusion de lumière, à son cœur, à travers lequel ils contemplent Dieu. L'explication de ce point est donnée par Daylamî (mystique du xᵉ siècle) qui le conçoit comme le fait que l'amour de tout «fidèle d'amour» doit provenir de cette substance qui est le cœur de Muḥammad. Son cœur est la source de la substance du *tawḥîd* des unitaires et le filon de la connaissance des éclairés, la source de la boisson des cœurs de ceux qui aiment Dieu. Tustarî précise effectivement que: «La foi de Pharaon ne lui a servi à rien, car Dieu ne l'a pas confirmée dans la source du cœur de son prophète Moïse» (Daylamî, *Kitâb ʿatf al-alif*, p. 34).

On se trouve donc devant un schéma étroitement apparenté, à une nuance près, à la tradition origénienne (et non pas évagrienne), qui fait du

[3] Selon cette *Risâlat al-ḥurûf*, le monde est créé par la forme lumineuse des lettres prononcées par Dieu, chacune d'entre elles correspondant par la suite à un état de la matière (voir Jaʿfar M. K. I., 1974, pp. 366-371).

Christ, émanation du père, l'origine de tous les êtres raisonnables dans leur état de préexistence, comme de toute la création par la suite. Cette nuance, très importante en réalité, consiste, pour Tustarî, à préciser que Muhammad a été créé *(makhlûq)* car, dans le cas contraire, il participerait de la divinité et se trouverait, par là même, divinisé à l'égal du Christ. Or, ce qui est tout à fait possible et même pertinent dans un système chrétien comme celui d'Origène, ne peut être compatible avec un système musulman. Seulement, dans le cas de la doctrine de Tustarî, dans la mesure où la lumière qui a servi à créer Muhammad est elle-même une émanation, il est assez difficile de se représenter les modalités de la création dont il parle. C'est pour cette raison que, dans plusieurs systèmes — en particulier dans le cadre des doctrines chiites dites «extrémistes» — construites sur le même modèle, s'introduira parfois une certaine ambiguïté quant à la nature réelle de l'intermédiaire ayant servi à la première création des âmes dans la préexistence.

C'est nettement, comme on le voit, dans l'extension conférée au concept de «lumière muhammadienne» que réside la différence radicale entre le système de Tustarî et celui de Tirmidhî. En effet, à la différence de ce qu'avait pensé L. Massignon[4], pour le Sage de Tirmidh, Muhammad n'a pas été la toute première et unique entité lumineuse à apparaître dans la préexistence, en premier lieu parce qu'il n'a surgi qu'au moment du projet de la création d'Adam, c'est-à-dire, simultanément à la conception de toutes les autres entités, ensuite parce qu'il s'est trouvé en quelque sorte «englobé» dans une lumière supérieure. En effet, Tirmidhî précise que Muhammad est la joie de Dieu «mais que l'amour l'emporte sur la joie» (Tirmidhî, al-Hakîm al-, *'Ilm al-awliyâ'*, ff. 138a-b). Il est clair que cette lumière qui surpasse et englobe la lumière prophétique de Muhammad, cette lumière, qui est amour, n'est autre que la lumière de la sainteté. De plus, cette lumière d'amour primordiale elle-même n'est pas, comme chez Tustarî, origine d'une émanation selon laquelle tous les esprits recevraient leurs structures spirituelles. Elle est seulement le point d'impact privilégié d'un influx qui baigne les cœurs préexistants des hommes. Cela signifie que sa conception a lieu en même temps que celle de tous les cœurs. Il ne s'agit nullement là de la vision développée par Tustarî selon laquelle Muhammad a existé avant les autres esprits et se trouve à l'origine de leur création.

[4] Tirmidhî est, selon lui, parmi «les nombreux partisans de la préexistence du *Nûr Muhammadî*» (Massignon L., 1975, t. I, p. 173).

Tout comme chez Tirmidhî, la «chute» des entités est précédée, chez Tustarî, d'une épreuve. Mais il s'agit, pour lui, simplement du Pacte coranique conclu avec les particules lumineuses sorties des lombes d'Adam, comme l'interpréteront la plupart des mystiques. Seulement ici, ce Pacte a lieu par l'intermédiaire des prophètes (Bowering G., 1980, pp. 154-155) car, pour lui, ils ont reçu l'existence avant tous les autres humains, sans exception. Le Jour du Pacte, Dieu a tiré les prophètes des lombes d'Adam et il a tiré des lombes de chaque prophète sa descendance sous forme d'atomes doués de raison. Il conclut ensuite le Pacte avec les prophètes (conformément au verset coranique 33, 7: «Lorsque nous avons conclu l'alliance avec les prophètes et avec toi et avec Noé»). Les prophètes témoignent pour leurs groupes respectifs, puis il conclut avec toutes les entités le pacte général, enfin il les remet tous dans les lombes d'Adam.

On ne trouve donc ici ni choix originel, ni liberté, à la différence de ce que l'on voit chez Tirmidhî, lors du Jour des Décrets, antérieur au Pacte. Au contraire, chaque être répond à l'appel divin selon la mesure de ce qu'il a reçu dans la préexistence, c'est-à-dire en fonction de son rang dans la hiérarchie des émanations. Le mouvement amorcé au commencement des choses consiste en un processus d'éloignement de la création, puis de retour des croyants vers Dieu, mais qui se réalise uniquement à travers Muḫammad, les incroyants n'étant concernés en rien par ce rapprochement privilégié. Il y a donc là une conception déterministe, puisque le vrai retour à Dieu, au sens plénier du terme, ne concerne que les croyants, qui, pas plus que les incroyants, ne disposent d'autonomie, ni de capacité indépendante d'action. Selon Bowering: «Le décret divin *(ḫukm)* représente le grand plan conçu par Dieu avant la création, qui détermine chaque être créé, organisant à l'avance la foi ou l'incroyance de l'homme, et planifie sa destinée ultime au paradis ou en enfer» (Bowering G., 1980, pp. 175-176).

Ce «retour» s'effectue au cours de la vie de ce bas monde qui n'est, selon Tustarî, qu'un épisode entre l'infini pré-existentiel et l'infini post-existentiel, l'existence de l'homme étant suspendue entre le Jour du Pacte et le Jour de la Résurrection (Bowering G., 1980, p. 175). Il consiste essentiellement dans la réminiscence de ce qu'était l'être spirituel préexistant. Au Jour de la Résurrection, lorsque l'homme (croyant) retournera à la source de son existence, il sera inclus dans l'éternelle remémoration de Dieu qui n'est autre que le moyen de subsistance des anges et, ainsi, il existera selon le mode de vie des anges (Bowering G., 1980,

pp. 240, 248. *Tafsîr* de Tustarî, réf. à *Coran*, XXXIV/39). Néanmoins, le guide par excellence est Muhammad, en tant qu'intermédiaire direct entre Dieu et les hommes. Après lui viennent les autres prophètes, qui ont joué le rôle d'intermédiaires le Jour du Pacte. En effet, bien que le système de Tustarî soit, comme celui de Tirmidhî, essentiellement fondé sur la sainteté, la supériorité des prophètes sur les autres saints y est clairement affirmée (Bowering G., 1980, pp. 238-239). Il s'agit, en fait, d'un système dans lequel la sainteté *(walâya)* émane de la prophétie et dépend, de ce fait, totalement d'elle[5], alors que chez Tirmidhî, les deux groupes: prophètes et saints, suivent des voies parallèles, mais nettement indépendantes.

Enfin, on ne trouve pas non plus trace, chez Tustarî, de métensomatose et, contrairement à Tirmidhî, pour qui Dieu fait sortir de l'enfer tout être après qu'il a fait appel à sa miséricorde, il ne se prononce nulle part, en tout cas dans ce que l'on possède encore de son œuvre, en faveur d'une éventuelle apocatastase. La seule chose dont on puisse être certain est qu'il envisage tous les êtres comme liés, les uns à travers les autres, à Dieu, par le biais de l'émanation lumineuse dont ils sont issus: «L'ensemble des créatures vivent dans la miséricorde des Gens de la Proximité et les Gens de la Proximité vivent dans la miséricorde de Celui qui rapproche (Dieu)» (*Tafsîr*, p. 69). Il ajoute ailleurs: «Dieu a suscité les pieux par miséricorde à l'égard des injustes, afin de sauver les seconds par l'intermédiaire des premiers» (*Tafsîr*, p. 35).

Pourtant, d'après une documentation rassemblée par Bowering, il semblerait que certains de ses disciples les plus proches, en particulier de l'école de la Sâlimiyya, ont enseigné une doctrine débouchant sur une conception de l'apocatastase. On en trouve les preuves dans une liste d'objections adressées à leur doctrine par des théologiens hanbalites de Bagdad au x^e^ siècle. La première correspond à la quatrième objection de la liste: «Dieu sera révélé à toutes les créatures: les esprits cosmiques, les êtres humains, les anges et tous les animaux, à chacun selon l'image correspondant à son espèce». La deuxième correspond à la sixième objection: «Les incroyants verront Dieu dans le monde à venir et il les interpellera pour leur demander des comptes». La troisième correspond à la dix-huitième objection: «Dieu est présent partout et il n'y a aucune

[5] En témoigne ce passage du *Tafsîr* de Tustarî: «Les prophètes sont les premiers à approcher la foi en Dieu lui-même, tandis que les véridiques, les martyrs parmi les compagnons du prophète et d'autres semblables à eux sont les premiers à approcher la foi dans les prophètes» (Bowering G., 1980, p. 239, Tustarî, *Tafsîr*, 97).

différence de ce point de vue entre le trône divin et tout autre lieu au monde»[6].

La première sentence attribue à tous les êtres possédant assez de conscience pour avoir la foi, les animaux y compris, la vision de Dieu, faveur réservée, de l'avis unanime des mystiques, aux Gens du paradis. La seconde en est une confirmation puisqu'elle rappelle que les incroyants verront Dieu face à face, même si, dans cette situation, il leur demandera des comptes. La troisième explique les deux autres en rappelant que Dieu est présent dans toute la création. Ces affirmations dogmatiques sont en fait simplement les conclusions logiques que l'on peut tirer d'un système d'émanation comme celui de Tustarî. La seule question qui se pose est la suivante: s'agit-il de développements doctrinaux enseignés par le maître lui-même, mais «censurés» dans les œuvres qui nous sont parvenues sous son nom, ou bien du résultat de la méditation de disciples postérieurs, influencés, sur ce point, par les aspirations de maîtres comme al-Ḫallâj? Il est impossible de répondre d'emblée à cette question. En revanche, il apparaît clairement que la lecture qu'Ibn ʿArabî fera de la pensée de Tustarî sera marquée par cette idée que la création, de par le système de l'émanation, n'étant autre qu'une auto-épiphanisation divine, les souffrances des damnés en enfer ne peuvent durer éternellement car elles sont, au fond, des souffrances infligées à Dieu lui-même.

Al-Ḫallâj (m. 309/922), disciple de Tustarî, conservera intact le concept de *nûr muḫammadî* de son maître (Massignon L., 1975, t. I, p. 104). C'est sans aucun doute à travers cette vision des choses qu'a été développée, par ailleurs, la théorie du «secret de l'investiture démiurgique». Massignon la décrit de la manière suivante: «Dieu, qui est immobile, délègue la mise en branle de l'univers à un chef de la hiérarchie des saints et tout obéit aux titulaires de cette délégation, qui doivent demeurer cachés. [...] Cependant, de nombreux partisans de la préexistence du *Nûr Muḫammadî* enseignent que de tout temps seul le Prophète a joué ce rôle de démiurge, recevant de Dieu, qui a tout fait pour lui, le nom divin de *al-ḫaqq*. Seuls peuvent proclamer ce secret, *anâ-l-ḫaqq*, les imitateurs parfaits du Prophète, ceux qui, comme Ḫallâj, reçoivent dans leur cœur pur la lumière émanant du cœur du Prophète-démiurge» (Massignon L., 1975, t. I, p. 174).

[6] Il s'agit des objections énumérées dans l'ouvrage de Ibn al-Farrâ' (m. 1065) (*Al-Muʿtamad*, pp. 217-221, cité par Bowering G., 1980, pp. 94-95).

On trouve, par ailleurs, chez ce même mystique, l'expression d'un souhait que toute âme soit sauvée. Il semble néanmoins que l'on ne puisse pas parler vraiment chez lui d'une apocatastase, mais plutôt d'une sotériologie universelle, dont il serait le nouveau Christ, qui relève plus de l'expression d'une sensibilité personnelle que d'une construction théorique[7].

De plus, al-Ḫallâj parachève sa hiérarchie des saints, comme presque tous les autres mystiques sunnites, par un «pôle» *(quṯb)*, remplaçable, alors que, chez Tirmidhî, comme on l'a vu, elle est parachevée par un *khatm* (sceau) unique et irremplaçable. Ce pôle couronne le système de la sainteté auquel a été donné le nom de *ṣiddîqiyya*[8]. Paul Ballanfat a proposé à ce sujet le raccourci historique suivant: «D'après L. Massignon, il semble que ce soit dans les milieux de la *futuwwa* sunnites hostiles au chiisme que soit né le thème de la *ṣiddîqiyya*. Cette *ṣiddîqiyya*, qui se manifestait à travers un attachement passionné à la personne d'Abû Bakr dans ces milieux, aboutit à des soulèvements des ʿAyyârûn turcs et kurdes contre la police de l'état bouyide. Ḫallâj dirigea certains de ces groupes qui s'en réclamèrent par ailleurs. Toujours est-il que ces groupes de *futuwwa* clandestins s'appuyèrent sur des autorités mystiques sunnites pour lutter contre le chiisme d'état. Ḫallâj était donc lié à certains de ces groupes. La *ṣiddîqiyya* est conçue alors comme le fait de maintenir dans sa vérité le message qui a été délivré. Ainsi, la véridicité devient le critère même de la transmission traditionnelle de la bénédiction prophétique. C'est pourquoi la *ṣiddîqiyya* est le degré suprême de la sainteté, le début

[7] Massignon L., 1975, t. II, p. 284: «Ce qui fut la cause de la crucifixion de Manṣûr, c'est qu'il dit un jour: "Si j'avais rencontré Muḥammad (durant sa vie), je lui aurais réclamé une dette. Pourquoi la nuit de son Ascension, lorsqu'il fut admis devant sa Majesté Glorieuse, Lui a-t-il seulement demandé le salut des croyants membres de sa communauté? Pourquoi n'a-t-il pas demandé le salut de tous les hommes? Pourquoi n'a-t-il pas dit: donne-les moi tous, mais seulement: ces croyants?" Immédiatement, N. S. Muṣṯafa (le Prophète), prenant une forme et un corps, entra par la porte, disant: "me voici, si tu as une dette à me réclamer, prends-la". Puis il ajouta: "c'est par ordre de Dieu que nous avons demandé (la nuit de l'ascension) ce que nous avons demandé; notre cœur est la résidence de son ordre, aussi a-t-il été purifié et préservé de tout ce qui n'est pas son décret ou son ordre". S'Il avait dit: demande-les moi tous, j'aurais demandé: "tous", mais il n'a pas dit "tous", il a dit "ces croyants". Manṣûr souleva alors son turban, signifiant par là: "je maintiens ma créance sur toi" — Et le Prophète de répliquer: "Je n'admets le turban qu'avec la tête"». Massignon commente (note 4): «Il reconnaît, en somme, la revendication de Ḫallâj, à condition qu'il se fasse tuer pour que Dieu pardonne à tous les hommes».

[8] Qui ne leur était d'ailleurs, au départ, nullement réservé de manière exclusive, puisqu'il était connu et utilisé dans des milieux chiites, comme en témoigne le *Tafsîr* attribué à Jaʿfar al-Ṣâdiq (in 24, 35), traduit par Nwyia P., 1970, p. 183.

et la fin des états mystiques selon Wâsiṯî, interprète de Ḫallâj. La *ṣiddîqiyya* apparaît comme un critère de l'orthodoxie sunnite, mais aussi comme un critère du soufisme lui-même. C'est ce que montre Hujwîrî qui affirme que l'on ne peut placer personne au même plan qu'Abû Bakr qui possédait la contemplation et qu'il s'agit d'une opinion qui caractérise le sunnisme et le soufisme en particulier. D'ailleurs on trouve chez Junayd, mais aussi chez Yaḫya Ibn Muʿâdh al-Râzî, la désignation des saints comme *ṣiddîqûn*. Et c'est de Junayd que Hujwîrî rapporte un propos selon lequel c'est le célèbre mot d'Abû Bakr sur l'impuissance à connaître qui définit le mieux ce qu'est l'unification» (Ballanfat P., 1994, pp. 398-399)[9]. Le véridique est celui qui est doué de la science des vérités de ces actions. L'état spirituel le plus proche de la prophétie est celui des véridiques ou, comme le dit Bisṯâmî, «l'extrémité des fins auxquelles parviennent les véridiques est le premier degré des prophètes».

Sans doute assez tôt, ce système de la *ṣiddîqiyya* s'est trouvé lié à toute une hiérarchie des saints qui comporte, en plus des *abdâl* (substituts), des *nujabâ'* et des *awtâd*, degrés dont Ibn Taymiyya et Ibn Khaldoun renvoient l'origine au chiisme (Geoffroy É., 1995, pp. 429-430), alors que Suyûṯî tente de démontrer leur origine sunnite (Geoffroy É., 1995, p. 430 et note 136). Cette hiérarchie s'est trouvée couronnée par un sommet: le *quṯb* ou parangon de la *ṣiddiqiyya*, dont Abû Bakr est le premier modèle. En effet, Abû Bakr, contrairement à Muḫammad, n'est pas irremplaçable. Selon A. Schimmel, la notion de remplacement du pôle n'est survenue que tardivement par rapport à l'apparition du concept (Schimmel A., 1996, p. 254). S'il en a bien été ainsi, cette conception a pu être influencée par la caractéristique des *abdâl*, terme très ancien, illustrant le fait qu'un groupe de saints garde toujours le même nombre, les disparus étant immédiatement remplacés. Cette acception devait cependant circuler depuis le troisième siècle, puisque R. Deladrière signale que Junayd utilisait déjà le mot *quṯb* et que lui-même avait été identifié avec le pôle de son temps (Junayd, *Enseignement spirituel*, p. 15). De même, Ḫallâj a revendiqué pour lui-même la *quṯbiyya* qui, par ailleurs, avait été attribuée à Ibn Ḫanbal (m. 240/ 854) (Massignon L., 1975, t. I, p. 318 et t. II, pp. 84, 99 et 101).

Selon ce système de la sainteté, l'*iʿzâj* (inimitabilité) coranique est en fait l'*iʿjâz* prophétique. C'est Muḫammad qu'il est impossible

[9] L'auteur ajoute que: «Plus tard, Ghazâlî fera de la *ṣiddîqiyya* l'étape spirituelle suprême de la hiérarchie des saints, et Ibn ʿArabî sera attaqué pour avoir placé une étape au dessus de la *ṣiddîqiyya*, le *maqâm al-qurba*, le sceau des saints».

d'imiter, de remplacer, car il est unique. Muhammad est, lui, le pôle suprême, qui rassemble l'ensemble des dispositions de la nature créée et l'ensemble des dispositions de toute la hiérarchie spirituelle. Il est le modèle d'imitation de sa communauté (Ballanfat P., 1994, p. 403). On rejoint ici la notion de *nûr muhammadî* explicitée pour la première fois par Tustarî selon Daylamî (Daylamî, *Kitâb ʿatf al-alif*, p. 34), mais dont la toute première origine semble remonter à Sufyân Thawrî (m. 161/778) (Jaʿfar M. K. I., 1974, t. I, pp. 296 et 313) et que l'on trouve également dans le *Tafsîr* chiite attribué à Jaʿfar al-Sâdiq (m. 148/765): «Les justes *(siddîqûn)* ne participent qu'à l'une ou l'autre des lumières venues de Dieu, tandis que Muhammad en reçoit la totalité (in 24, 35); bien plus, l'essence prééternelle de Muhammad est cette lumière même dont Dieu a tiré les univers (in 58, 1) Dieu l'a envoyé en ce monde afin qu'il soit le médiateur entre les hommes et lui-même; extérieurement, il est de leur race quant à la forme *(min jinsihim fî-l-sûra)*, mais intérieurement il l'a habillé de son attribut *(min naʿtihi)* (in 9, 128)» (Nwyia P., 1970, p. 183).

c) *Le système chiite*

Des notions tout à fait comparables peuvent être relevées dans les traditions chiites anciennes comme, par exemple, les *hadîth*(s) duodécimains relatifs à la lumière préexistante qui est, avant tout, celle des imâms. Le *Kâfî* affirme que: «Jaʿfar al-Sâdiq a dit: Dieu nous a créés à partir de la lumière de sa Majesté, puis il a façonné notre forme créaturelle avec une argile déposée sous le trône dans laquelle il introduisit cette lumière. Ainsi, nous avons été des créatures et des êtres lumineux ayant reçu de Dieu, par cette création, une part qu'il n'a accordée à nul autre. Puis, il a créé l'esprit de nos partisans avec notre argile et leur corps avec une argile déposée à un niveau plus bas. Dieu n'a jamais accordé à une autre créature la part qu'il leur a octroyée dans cette création, sauf aux prophètes. C'est pourquoi nous sommes désignés, de même qu'eux, par l'expression *(al-nâs)*, c'est-à-dire les hommes dignes de ce nom. Quant aux autres humains, ils sont créés pour l'Enfer et destinés à l'Enfer» (Kulaynî [m. 940], *al-Usûl min al-Kâfî, Bâb khalq abdân al-â'ima wa-arwâhihim wa-qulûbihim* [La création des corps, des esprits et des cœurs des Imâms], t. I, p. 389).

De plus, on trouve dans les traditions duodécimaines, comme chez Tirmidhî, que les événements de la préexistence se déroulent par étapes. Le schéma duodécimain en est le suivant: dans une étape postérieure

au jaillissement originel de la lumière unique et double de la prophétie et de la *walâya*, les douze imâms sont créés dans un monde préexistentiel sous forme d'entités subtiles de lumière en suspension autour du trône divin. Dans un second temps, d'autres ombres ou particules surgissent dans ce monde préexistentiel. Il s'agit des «êtres purs»: les anges, futurs habitants spirituels et non humains des cieux et de la terre, des «ombres» des cent vingt quatre mille prophètes à venir et, enfin, des croyants fidèles des imâms de tous les temps et initiés à l'ésotérique de toutes les religions (par opposition aux musulmans soumis à la religion exotérique). Les entités lumineuses du Prophète et des imâms, premiers créés de Dieu et premiers à avoir reconnu l'Unicité et la Majesté divines, initient les êtres purs (dont les anges, auxquels ils sont donc supérieurs) aux sciences sacrées. Ces initiés ont auparavant prononcé un premier pacte préétemel au cours duquel ils avaient attesté que Dieu est le Seigneur, Muhammad son Envoyé, ʿAlî le prince des croyants, et les Imâms venant après lui, les gardiens des trésors de la science divine.

Dans une étape ultérieure, appelée le «second monde des particules», tous les descendants d'Adam sont créés dans ses lombes. Parmi eux se trouvent à la fois les initiés du premier monde des particules et tous les autres humains. Le premier groupe surgit du flanc droit d'Adam. Il est nommé «Gens de la droite», le second surgit du flanc gauche; il est nommé «Gens de la gauche». Dieu leur ordonne à tous de se jeter dans le feu. Les premiers obéissent et le feu devient pour eux inoffensif; les seconds refusent et désobéissent. Puis Dieu leur fait prononcer, à tous, le serment de Son unicité, ce qui correspond au seul Pacte décrit dans la Tradition prophétique et au verset coranique (7, 172). Ils y répondent tous, mais restent divisés en deux groupes: les initiés et les simples musulmans qui, n'ayant pas prêté le serment de la *walâya*, tomberont dans l'infidélité en dépit de leur nature originelle monothéiste (Amir Moezzi M. A., 1992, pp. 81-93).

On retrouve là un certain nombre des éléments présents dans le système de préexistence de Tirmidhî, en particulier l'introduction de plusieurs étapes ou «Jours de la préexistence» correspondant aux «mondes» successifs des particules. Cependant, l'évocation d'une situation d'égalité des esprits à l'origine est ici absente. De plus, il n'est précisé nulle part, pas plus que dans les traditions précédentes, que la situation des êtres est le résultat d'un libre choix.

Comme chez Tustarî, l'unique principe explicatif est la manifestation d'un déterminisme qu'aucun acte humain ne justifie, la situation des esprits dans la préexistence s'étant trouvée, dès le départ, inégale. C'est, en définitive, à une prédestination à la foi ou à l'égarement que renvoient ces traditions auxquelles il ne reste des systèmes antérieurs, origéniens et évagriens, qu'un aspect purement formel. En effet, qu'il s'agisse d'un processus d'émanation des élus à partir de la lumière primordiale ou bien d'une création indépendante de ces mêmes élus, leur remontée par la médiation des imâms, conformément à un système de *walâya*, cst le résultat d'une prédestination qui exclut tous les incroyants, en l'occurrence les musulmans non-chiites et les non initiés des autres religions.

d) *Les options binaires*

Les mystiques et spirituels musulmans théoriciens de la sainteté *(walâya)*, tout comme les chiites des premiers siècles de l'Hégire, ont élaboré leurs systèmes de la préexistence à partir d'un certain nombre d'options pouvant être présentées sous la forme d'une suite d'alternatives. La liste suivante permet de s'en faire une idée plus précise et, conjointement, de situer la pensé d'Ibn ʿArabî au cœur de ces divers ensembles de notions.

Première option

Création (ou émanation) de toutes les entités préexistantes simultanément et à égalité, une entité supérieure aux autres émanant seulement à l'issue d'un choix (Évagre, Tirmidhî)

Ou bien:

Distinction d'une (ou de plusieurs entités) supérieures ayant précédé les autres qui ont été créées en elle(s) ou à partir d'elle(s) (Origène [le Christ]; Tustarî, Ḫallâj [Muḫammad]; Imâmites [les Imâms]).

Ibn ʿArabî opère une synthèse entre les deux options en adoptant d'une part l'idée de distinction du sceau de la sainteté suite à la première épiphanie divine et, d'autre part, la doctrine selon laquelle les entités ont été créées, après cette première distinction, à partir de la substance de la lumière de Muḫammad *(nûr muḫammadî)*. Son système est, sur ce point, totalement identique à celui d'Évagre

Deuxième option

Système fondé sur des «Jours de la préexistence» comportant une épreuve ou initiation ayant précédé le «Jour du Pacte» de la tradition prophétique (Tirmidhî, Imâmites).

Ou bien:

Système ne prenant en considération, pour l'ensemble des hommes, que le «Jour du Pacte» des traditions prophétiques (Tustarî, Hallâj).

Ibn ʿArabî combine ici également les deux, ne décrivant que le Pacte coranique, mais laissant entendre que l'expression des prédispositions des entités immuables lui a été antérieure.

Troisième option

Libre choix réel accordé aux entités lors de l'épreuve décisive (Tirmidhî).

Ou bien:

Prédestination totale, la réponse donnée lors de l'épreuve étant elle-même prédéterminée (tous les autres systèmes, dont celui de Tustarî).

Ibn ʿArabî se distingue par l'idée de «prédisposition», qui laisse une part aussi bien à la libre volonté qu'à la prédestination, selon l'angle sous lequel est envisagée la question à savoir, du point de vue de Dieu ou du point de vue de l'homme, dont les volontés «s'ajustent» l'une à l'autre.

Quatrième option

Prophétologie: les prophètes sont à la base de tout le système de la sainteté (Tustarî, l'ensemble des voies soufies connues).

Ou bien:

Sainteté et prophétie sont indépendantes dans leur principe, bien que comportant des éléments communs (Tirmidhî).

Ibn ʿArabî fait coexister les deux conceptions.

Cinquième option

Système de la sainteté couronné par un *khatm* unique et irremplaçable (Tirmidhî).

Ou bien:

Système de la sainteté couronné par un *quṯb*, véridique, suivant le modèle de Abû Bakr, remplaçable à l'instar des *abdâl*, substituts, qui le suivent (tous les systèmes sunnites [y compris Tustarî], les ismaëliens).

Ibn ʿArabî fait coexister les deux systèmes.

Sixième option

Apocatastase: Tirmidhî (les damnés sortent de façon échelonnée de l'Enfer, dès qu'ils réalisent qu'ils peuvent faire appel à la Miséricorde divine).

Ou bien:

Éternité du Paradis et de l'Enfer (tous les autres systèmes [avec une exception pour certains adeptes de la Sâlimiyya]).

Ibn ʿArabî concilie les deux au sens où les damnées ne sortent jamais de l'Enfer, mais où ils y trouvent un bonheur comparable à celui des habitants du Paradis.

Septième option: différence entre Tirmidhî et Ibn ʿArabî

Caractère «réel» de l'expérience spirituelle aboutissant à l'apocatastase (cœurs brisés et refondus dans le feu et l'eau) (Tirmidhî).

Ou bien:

Caractère «illusoire» de l'expérience vécue par les entités: Ibn ʿArabî (l'un des fondements de la pensée positive, le salut coïncidant avec une simple prise de conscience que souffrir en Enfer, c'est laisser souffrir Dieu par l'intermédiaire des hommes).

IV. Ibn ʿArabî: La prédisposition entre prédestination et libre arbitre; une pensée intégrative au carrefour des chemins

Comme en témoignent les tableaux qui précèdent, la pensée d'Ibn ʿArabî présente la caractéristique — qui la rend en apparence assez complexe pour qui l'aborde sans l'apport de l'histoire des idées mystiques antérieures — de constituer une prodigieuse synthèse des doctrines qui

l'ont précédée. Il convient, de plus, de garder toujours à l'esprit le fait que cet édifice théosophique est présenté, selon le propre témoignage de son auteur, comme étant, non pas le résultat d'une élaboration spéculative, mais bien le fruit d'une connaissance inspirée[10]. Il est enfin nécessaire de rappeler qu'une même tendance «intégrative» peut être mise en évidence non seulement chez Tirmidhî, qui a élaboré en son temps une doctrine de la sainteté qui rassemblait déjà bon nombre d'éléments provenant des théories de ses prédécesseurs, mais également chez plusieurs autres mystiques des premiers siècles de l'Hégire[11]. Plus que cela, on peut dire, à y regarder de près, que cette caractéristique est le propre de tout système inspiré en islam, l'ensemble des textes fondateurs (Coran et Sunna) témoignant lui-même de cette tendance intégrative et totalisante des Écritures antérieures[12].

Cette totalisation se présente, concernant la question des états primordiaux des entités liés à l'ontogenèse, sous forme de divers processus distincts, réalisés à plusieurs niveaux différents.

[10] «Il va de soi que le mot "doctrine" dont nous usons dans le titre de cet ouvrage renvoie à la traduction écrite d'une connaissance visionnaire et d'une expérience personnelle de la sainteté» (Chodkiewicz M., 1986, p. 30). Cette connaissance inspirée, à l'image du Coran, confirme, rectifie et complète, selon les dires d'Ibn ʿArabî lui-même, les écrits des mystiques antérieurs, ce qui n'implique nullement, comme d'ailleurs dans le cas du Coran, qui cite nommément les Psaumes, la Torah, les Évangiles et d'autres textes, ignorance et abstraction des écrits antérieurs.

[11] On trouve, en particulier chez Tirmidhî, la composition d'une doctrine nouvelle qui synthétise plusieurs systèmes hiérarchiques en se différenciant de chacun d'entre eux. Ainsi, la *ṣiddîqiyya* d'Abû Bakr est reconnue et abondamment décrite dans son œuvre, mais située à un rang inférieur à celui de certains *awliyâ'*, élus par la grâce de Dieu. Elle est alors conçue comme une catégorie de la *walâya*; la *walâyat al-ṣidq* qui désigne à la fois un type de cheminement et un ensemble de degrés, comme on le voit dans *Kitâb Khatm al-awliyâ'*. Il semble d'ailleurs que Tirmidhî avait également ressenti son système comme «inspiré». Voir à ce sujet notre article: Gobillot G., 2002a, p. 23.

[12] Le Coran manifeste en effet cette tendance, comme l'a constaté Heidi Toelle à propos des diverses anthropogonies qu'il rapporte (Toelle H., 1999). D'autres preuves en sont données par les versets explicites selon lesquels il dit apporter une religion du juste milieu et de la conciliation entre les extrêmes. Enfin, une dernière preuve en est donnée par la variété des corpus qu'il intègre pour en réaliser une interprétation «totalisante»: Torah, Évangiles, Psaumes, feuillets révélés à Moïse et à Abraham (qui correspondent à des textes pseudo testamentaires: Testament d'Abraham et Le Testament et la mort de Moïse [Titre d'un chapitre du Livre des Antiquités Bibliques]; voir à ce sujet Gobillot G., 2006).Voir aussi tous les autres textes cités par le Coran, bien que non référencés, comme la Michna, le Talmud et, entre autres, plusieurs Évangiles apocryphes. En réalité, cette tendance est à l'œuvre dans toutes les religions révélées, aussi bien antérieures (judaïsme, christianisme, mais surtout manichéisme) que postérieures à l'islam (Bahâ'isme).

a) *Le niveau de l'existence: lumière muhammadienne et sceau de la sainteté*

Comme pour Tirmidhî, les entités sont, selon Ibn ʿArabî, à l'origine, présentes, ensemble, dans la «matière première universelle» *(haba)*. Dieu s'épiphanise à cette matière première par sa lumière et chaque entité constituant cette poussière reçoit la lumière conformément à sa capacité et à sa prédisposition (Chodkiewicz M., 1986, p. 88). C'est de cette étape primordiale que rend compte la notion de *thubût* ou «êtres permanents» à l'état de possibles. Les *thubût*, essences séparées auxquelles a été donnée la conscience d'elles-mêmes, expriment à ce moment-là leur choix et sont existenciées en fonction d'eux.

L'attention est immédiatement attirée par le fait que les événements qui semblent s'être produits d'un seul tenant selon la présentation qu'en donne d'Ibn ʿArabî se sont, d'après Tirmidhî, étalés sur trois «Jours» qui représentent trois étapes: le Tout commencement *(yawm al-bad')* ou contemplation première des cœurs, et les deux parties du Jour des Décrets, qui sont elles-mêmes deux «Jours»: «attention des cœurs» *(yawm al-bâl)* et «expression des décrets» *(yawm al-maqâdîr)*. Ces Jours donnent l'idée d'une succession d'états divers correspondant à une première contemplation, suivie de la mise à l'épreuve des entités par une prise de conscience de leur liberté d'aimer ou de se détourner, comme cela a été décrit en détail dans la première partie de cet article. Selon Tirmidhî, l'être le plus apte à aimer s'est révélé être le sceau des saints *(khatm al-awliyâ')*, selon Ibn ʿArabî, l'être le plus disposé à recevoir la lumière a été la Réalité de Muḫammad *(ḫaqîqa muḫammadiyya* ou lumière muḫammadienne *nûr muḫammadî)*, qui porte aussi le nom d'Intellect.

À partir de cette étape, le système d'Ibn ʿArabî rejoint celui de Tustarî, décrit par Massignon comme étant la doctrine du «Prophète-démiurge», à savoir que c'est à partir de la réalité muḫammadienne que toute chose sera créée: «La réalité muḫammadienne fut existenciée, puis Il en arracha l'univers» (Massignon L., 1975, t. I, p. 174).

Ibn ʿArabî combine ainsi la plupart des éléments doctrinaux des deux systèmes[13], ce qui explique que, sur le tableau des options, il figure dans les deux choix: situation égale, du moins en apparence, de toutes les entités lors de la première épiphanisation divine, puis distinction de l'essence

[13] La plupart, en effet, car il ne les regroupe pas tous absolument. Comme on vient de le voir, il ne conserve pas les différents «Jours de la préexistence» évoqués par Tirmidhî.

de Muhammad lors de cette épiphanisation, qui correspond à la distinction du sceau des saints chez Tirmidhî, enfin création de l'univers à partir de la réalité muhammadienne, comme chez Tustarî. En effet, la variation fondamentale entre les systèmes les plus anciens réside dans le fait ou bien que les âmes furent toutes créées par Dieu égales au commencement, et se sont différenciées par leur manière de recevoir la lumière divine, ou bien qu'elles ont été émanées d'une première lumière qui est un esprit plus proche de Dieu que tous les autres et manifesté antérieurement. Il peut également, dans le premier cas, s'établir une différence entre ceux qui, comme Tirmidhî, ne font pas dépendre la «création seconde», c'est-à-dire la création de l'univers visible, de cet esprit resté fidèle à la contemplation et ceux qui, comme Ibn ʿArabî, à l'image d'Évagre, confirment sa participation à cette création[14].

Ce cumul se poursuit à l'étape suivante, par la combinaison de la prophétologie de Tustarî, associée à une hiérarchie des saints couronnée par un *qutb* remplaçable, avec la doctrine du sceau unique de Tirmidhî.

M. Chodkiewicz a expliqué comment Ibn ʿArabî établit un lien entre ces deux conceptions: conformément à sa théorie, tous les types de sainteté sont contenus dans la sainteté muhammadienne, y compris ceux rattachés aux prophètes antérieurs selon l'histoire du monde. De ce fait, tous les saints et les prophètes sont héritiers de la lumière muhammadienne qui leur a donné origine. Cependant, il existe une différence entre les saints qui ont directement reçu l'héritage complet de Muhammad et ceux qui l'ont reçu de manière fractionnée, parce que provenant d'un prophète manifesté antérieurement dans l'histoire. C'est pourquoi on compte, chez Ibn ʿArabî, deux sceaux, l'un pour la sainteté générale (c'est-à-dire pour l'ensemble des héritiers de ce qui a été manifesté avant la venue de Muhammad) et ce sceau est Jésus, et un pour la sainteté Muhammadienne, héritier direct de la totalité de la sainteté muhammadienne, et ce sceau est Ibn ʿArabî lui-même. Cet héritage se manifeste par le fait qu'en lui la suspension des lois naturelles ne se manifeste que dans son cœur sous forme de sciences et d'états spirituels et non pas par des signes apparents, comme pour les héritiers des autres prophètes (Chodkiewicz M., 1986, pp. 93-94). Ainsi, les saints des degrés les plus élevés contemplent Dieu

[14] Il arrive également que l'univers soit créé à partir de deux entités. Selon Rajab Borsî «Muhammad et ʿAlî sont une double réalité. Par eux, Dieu créa l'univers. Ils constituent le modèle premier, la matrice de tout ce qui sera, le germe de tous les existants». (Rajab Borsî, *Les orients des lumières*, p. 22).

avec les yeux du cœur à travers le cœur de Muḫammad par la médiation d'Ibn ʿArabî, sceau de la sainteté muḫammadienne.

Dans le cadre de cette totalisation des systèmes antérieurs, Ibn ʿArabî a également conservé les deux notions de *quṯbiyya* et de *khatmiyya*. Il présente les hiérarchies qui leur sont liées respectivement comme fonctionnant en quelque sorte «en parallèle», puisqu'il précise qu'il y a incompatibilité entre la fonction de pôle et celle de sceau (Chodkiewicz M., 1986, p. 173 n. 3, et p. 172, n. 4). Néanmoins un même personnage peut occuper des fonctions dans les deux systèmes, comme Jésus, qui est à la fois sceau de la sainteté générale et l'un des quatre *awtâds*, *imâm(s)* du *quṯb* de l'univers qui, lui-même, est Idrîs. Élie est l'autre Imâm et Khaḏir est le quatrième *watad*. (Chodkiewicz M., 1986, pp. 120-121). Or le système des *abdâl* et du *quṯb* est fondé sur l'idée de substitution, comme on l'a vu plus haut, c'est-à-dire que, chaque fois que le dignitaire porteur de ce titre meurt, il est remplacé par un autre qui occupe immédiatement sa fonction, le pôle étant, pour son époque, le maître de la communauté, et les modèles, des personnages immortels. C'est ainsi qu'Ibn ʿArabî précise qu'il a rencontré le pôle de son époque (Chodkiewicz M., 1986, p. 116). Il convient d'ajouter que, pour lui, tous les pôles sont, à leur tour, de simples substituts de l'esprit de Muḫammad, toujours selon la logique de la *ḫaqîqa muḫammadiyya*[15]. En revanche, pour ce qui est du *khatm al-awliyâ*, Ibn ʿArabî a, sans aucun doute possible, adopté la conception de Tirmidhî selon laquelle ce sceau, sur le modèle du *khatm al-anbiyâ'* (sceau des prophètes), étant unique, il apparaît une seule fois dans le temps et n'admet aucun substitut. On en trouverait, si cela était nécessaire, la confirmation chez Ḫaydar Amolî, lecteur chiite — et, de ce fait, critique sur certains points — d'Ibn ʿArabî, qui, en assimilant le *quṯb* au *khatm*, l'a décrit comme insupérable et irremplaçable. Cet être, qui est en même temps le *qutb* et le *khatm*, n'est autre pour lui que le Mahdî, le douzième Imâm descendant de ʿAlî, (Ḫaydar Amolî, *Jâmiʿ al-asrâr wa manba' al-anwâr*, p. 398). Les Tijânites, apparemment, ont réalisé la démarche inverse, à savoir, assimiler le *khatm* au *quṯb*, faisant ainsi du sceau de la sainteté un simple degré et non pas une fonction unique, comme l'a noté M. Chodkiewicz (Chodkievwicz M., 1986, p. 155). Si de nombreux mystiques parmi les disciples d'Ibn ʿArabî, à diverses époques, se sont dits, à l'instar de Aḫmad al-Tijânî, être ce même sceau, c'est, de

[15] Chodkiewicz M., 1986, pp. 120-121. «Tous les pôles ne sont que des projections indifférenciées de la *ḫaqîqa muḫammadiyya*».

toute évidence, en vertu d'une transposition semblable du système de substitution de la *qutbiyya* sur celui de la *khatmiyya*, bien qu'ils n'aient pas toujours regroupé explicitement les deux titres. Une autre raison a pu être leur souci de lever le doute que cette insupérabilité du *khatm* pouvait faire planer sur la supériorité de Muhammad en tant que *walî*. En effet, comme on l'a vu, dans un système fondé sur la *siddiqiyya* sunnite, le *qutb* peut être remplacé, tandis que le véritable ami de Dieu chez Makkî ou le "refuge" *(ghawth)* chez Ruzbehan, à savoir Muhammad, ne le peut absolument pas (Gobillot G., 2002a, pp. 5-30). Or, pour Tirmidhî comme pour Ibn ʿArabî, le *khatm*, un personnage qui n'est pas Muhammad, se trouve être également irremplaçable à son niveau. Ibn ʿArabî explique même avec précision en quoi, sur le plan ésotérique, le *khatm* est supérieur au *qutb*: «Parmi nous, il y a celui qui est ignorant dans sa science et qui dit: — L'impuissance à aller jusqu'au bout de la compréhension est une compréhension (il s'agit de la parole prononcée par Abû Bakr, premier modèle de la *qutbiyya*). Mais il y a aussi celui qui sait et qui ne dit rien de tel, bien qu'il s'agisse de la parole suprême; la science lui apporte le silence et non l'impuissance. Celui-là est le plus éminent des savants par Allâh. Cette science des dons essentiels, (qui est tue parce qu'elle renferme le secret suprême) appartient exclusivement au sceau des envoyés et au sceau des saints» (Ibn Arabî, *C. S.*, p. 80).

Les développements des systèmes ultérieurs à celui d'Ibn ʿArabî ne peuvent être traités ici, car ils constituent à eux seuls, la matière d'un autre article. On constatera seulement que le «problème» soulevé par le système d'Ibn ʿArabî se présente comme très proche de celui qui avait valu à Tirmidhî d'être accusé d'«innovation» par ses contemporains du Khurâsân. Il s'agit des caractéristiques du *khatm* et, en particulier, le fait qu'il soit, de manière effective, supérieur en sainteté à Muhammad.

Pourtant, Ibn ʿArabî, loin de chercher à esquiver la question, l'aborde de façon très directe. Il explique de quelle manière le *khatm* est à la fois supérieur et inférieur à Muhammad. Il tient le raisonnement suivant: «[Le sceau des saints] est inférieur au sceau des Envoyés [Muhammad] sous un aspect et supérieur sous un autre»[16]. En effet, une chose peut être globalement supérieure à une autre et ne pas être supérieure dans tous ses aspects: «La perfection n'implique en rien la primauté en toute chose et

[16] Comme l'explique Gilis (*Ibn Arabî, Le livre des chatons des sagesses*, p. 81, note 61), la raison de cette infériorité est qu'il reste toujours soumis à la Loi qui ne sera pas abrogée.

à tout degré» (Ibn Arabî, *C. S.*, p. 81). Néanmoins, Ibn ʿArabî en arrive, comme Tirmidhî, a affirmer que la *walâya* en tant que telle est, fondamentalement, supérieure à la prophétie, car elle ne passe pas dans le temps: la science (des dons essentiels) ne pourra être vue par les envoyés qu'à partir de la niche du sceau des saints «car la mission divine et la prophétie — je veux dire la prophétie et la mission légiférantes — ont pris fin, alors que la sainteté ne cesse jamais» (Ibn Arabî, *C. S.*, pp. 80-81). Ibn ʿArabî ajoute: «La sainteté est la sphère universelle qui englobe le tout. C'est pour cela qu'elle ne cesse jamais. La prophétie générale lui appartient. En revanche, la prophétie légiférante et la mission prophétique ont un terme» (Ibn Arabî, *C. S.*, p. 362). L'expression de cette supériorité se retrouve dans le célèbre récit des deux briques: «Le Prophète, qu'Allâh répande sur lui sa grâce unitive et sa paix, a comparé la prophétie à un mur de briques entièrement achevé à l'exception de l'emplacement d'une brique, car il était lui-même cette brique. Là où il n'a vu, comme il l'a dit, qu'une seule brique, le Sceau des saints, qui bénéficie nécessairement de la même vision, voit dans le mur l'emplacement de deux briques, qui sont d'or et d'argent; et il se voit nécessairement convenir lui-même pour l'emplacement des deux briques manquantes» (Ibn Arabî, *C. S.*, p. 82).

De son côté, Tirmidhî a proposé une parabole qui, d'une certaine manière, associe également les deux sceaux: Muẖammad, sceau de la prophétie d'une part, le sceau de la sainteté d'autre part. Il la formule de la manière suivante: le plaisir et la joie ont été à l'origine de la création, qui s'est déroulée ainsi: Dieu, au moment de façonner Adam de Sa main, a été rempli de joie *(faraẖ)*, sachant que le père de l'humanité servirait de "moule" *(qalab)* à Muẖammad (Tirmidhî, al-Ḫakîm al-, Manuscrit de Chester Beatty: n. 4459, f. 116b et, également: *al-masâ'il al-maknûna [al-durr al-maknûn]*, p. 98). Or, l'origine de la substance lumineuse qui relie le ciel à la terre n'est autre que l'amour que Dieu porte à son serviteur et la joie qu'Il ressent à son sujet (Tirmidhî, al-Ḫakîm al-, *ʿIlm al-awliyâ'*, f. 60b). Néanmoins, l'amour se présente comme un dépassement de la joie elle-même ainsi que de sa cause (Muẖammad): «Lorsque la parole de louange *(taṣbîẖ)* s'est manifestée, la lumière de l'amour est sortie, une partie d'elle-même recouvrant l'autre partie. En effet, Muẖammad est la joie de Dieu, mais l'amour l'emporte sur la joie» (Tirmidhî, al-Ḫakîm al-, *ʿIlm al-awliyâ'*, f. 138a-b). Or, l'amour, chez Tirmidhî, est le fondement de la *walâya*. Selon cette vision, les priorités habituellement reconnues sont en quelque sorte inversées, la joie, qui représente

Muẖammad, étant «recouverte» par l'amour, qui représente la sainteté, laquelle n'est autre, dans son essence, que Dieu lui-même: «La lumière de l'amour n'est autre que Dieu lui-même» (Tirmidhî, al-Hakîm al-, *'Ilm al-awliyâ'*, f. 142). C'est pourquoi non seulement les créatures ne sont pas issues de la lumière de Muẖammad, mais encore la *walâya*, qui est en réalité le principe premier de cette lumière, se développe tout à fait indépendamment de la prophétie, chacune ayant son pacte propre (Tirmidhî, al-Ḫakîm al-, *Kitâb Khatm al-awliyâ'*, chapitre 17, pp. 388-390).

La différence entre les deux systèmes est, comme on le voit, une fois de plus, à rechercher dans les événements de la préexistence, la nuance qui les distingue au niveau de la création étant que, chez Ibn ʿArabî, l'«existencié» qu'il est lui-même en tant que sceau a été créé à partir de la lumière de Muẖammad. Il est donc dépendant de celui-ci, même si, dans sa dignité de sceau, il le dépasse. Tirmidhî, n'ayant pas retenu l'idée de création à partir de la lumière de Muẖammad, il ne considère pas que le sceau soit «l'une des perfections de Muẖammad».

Cette précision introduite par Ibn ʿArabî est essentielle, car elle a permis à son système de la sainteté de se trouver, du moins sous un certain angle, réintégré à l'orthodoxie de l'islam soufi, dans la mesure où elle restitue à Muẖammad toute sa primauté. En effet, même si Ibn ʿArabî se positionne, en tant que sceau des saints, comme supérieur en sainteté au Prophète, sa sainteté revient, au fond, à ce dernier, puisqu'elle est «sainteté muẖammadienne». De même, les qualités existentielles de tout homme reviennent à Muẖammad dans la mesure où il a été créé à partir de la réalité muẖammadienne, qui n'est elle-même que l'épiphanie la plus parfaite de Dieu. Dans cette optique, l'univers créé dans son entier est parfaitement illusoire, car dépourvu de réalité en tant qu'entité autonome: «Tu es imagination et ce dont tu dis: "Ce n'est pas moi" est imagination. La réalité actuelle tout entière est une imagination à l'intérieur d'une imagination» (Ibn Arabî, *C. S.*, pp. 249 et 251). L'univers n'étant autre qu'une «idée de Dieu» il a été créé, en tant que tel, selon la réalité muẖammadienne ou lumière muẖammadienne qui est la plus parfaite de ses épiphanies. Or, l'essence de cette perfection n'est autre que la capacité de totalisation. En effet, si Muẖammad a été la plus parfaite des créatures, celle qui reflète le mieux l'image de Dieu, c'est parce qu'il a été la plus apte à la totalisation des états, qui est elle-même une caractéristique divine.

Les êtres humains ont donc reçu comme une grâce le fait que leur être créé ait été constitué selon cette aptitude à la totalisation, ce qui les

distingue les uns des autres n'étant rien d'autre que la réalisation, en eux, de cette capacité. Or, cette réalisation dépend directement de leurs prédispositions respectives. En effet, seules les prédispositions qualifient chacun de manière unique du fait qu'elles se sont manifestées toutes en même temps dans la préexistence. Aucune n'a donc dépendu d'une autre et la lumière de Muḫammad n'a eu aucun impact, à l'origine, sur les autres lumières. Ainsi, il ne fait aucun doute que c'est dans le fondement même de la détermination de cette réalisation que réside ce qui, selon Ibn ʿArabî, est seul habilité à porter le titre «d'immuable» en dehors de Dieu. C'est en ce sens que Michel Chodkiewicz décrit ainsi la prédestination: «Ceux qui connaissent le secret de ce qui, en eux-mêmes est adventice et de ce qui est éternel *(qadîm)*, ceux-là savent que tout ce qui leur advient est la manifestation de ce qui était inclus, en fait de prédisposition *(istiʿdâdât)* dans leur *ʿayn thâbita*» (Ibn ʿArabî, *Les illuminations de la Mekke*, p. 39).

Il reste alors à se demander ce qui constitue l'immutabilité de ces prédispositions. La présentation qui suit permettra de constater que parallèlement au fait que toute détermination se joue au niveau de l'état originel des essences séparées, le critère de «totalisation» reste, comme partout ailleurs dans le système d'Ibn ʿArabî, au cœur du mystère de la prédestination des essences.

b) *Le niveau de l'Être: l'irréductibilité des essences immuables*

À la suite d'Origène et d'Évagre, Tirmidhî affirmait, comme on l'a vu, la liberté du «choix des cœurs», expliquant que Dieu contraint tout, sauf les cœurs, qu'il a décidé de laisser libres d'aimer ou de se détourner. L'effectivité de cette liberté a pour fonction, entre autres, chez lui comme chez les deux auteurs chrétiens, de justifier la «chute» des entités et, par le fait, d'affranchir Dieu de la responsabilité du mal.

Ce même souci d'affranchir Dieu de tout mal est perceptible chez Ibn ʿArabî, dont l'apport original à ces questions est qu'il se propose, de surcroît, de percer le mystère des choix des entités dont le fondement est, selon lui, non pas la seule liberté accordée à chacun, mais la liberté de l'Être au sens général.

Il s'applique, dans cette perspective, à résoudre l'énigme originelle des entités, en dévoilant le processus qui a engendré les différences dans leurs choix le Jour où Dieu s'est épiphanisé à elles. En effet, c'est à partir de ce point précis que s'origine tout questionnement sur la prédestination,

le problème étant de pouvoir déterminer, aussi profondément que l'on recule dans la prééternité la manifestation des différences entre les hommes, si elles doivent être conçues comme provenant, au fond, de Dieu et, donc, en clair, imposées et prédestinées dans leur fondement, ou bien si Dieu permet qu'un libre choix se trouve en quelque sorte «imposé» à Lui par les entités, c'est-à-dire qu'il leur concède un pouvoir leur conférant, ne serait-ce que sur ce domaine limité, un statut égal au sien. C'est à partir de cette question qu'Ibn ʿArabî développe sa méditation sur la prédestination, thème essentiel des *Fuṣûṣ al-ḥikam* (*Les Gemmes enchâssées des sagesses* ou *Le livre des chatons des sagesses*) dont il a témoigné explicitement qu'elles constituent la quintessence de son héritage[17].

Il pose en effet, dans cet ouvrage, l'affirmation que réside dans les entités un principe de liberté irréductible que Dieu veut laisser intact, même s'il sait qu'à la fin des temps, cette irréductibilité finira par être «rendue» à la Miséricorde et à l'amour divins, dans et à partir desquels elle a été créée, comme dans les paraboles du père avisé et des Gens de l'Enfer chez Tirmidhî[18].

Ibn ʿArabî poursuit en s'interrogeant sur les circonstances métaphysiques de cette irréductibilité, qui font que les entités sont, par lui, appelées, «immuables» et «prédisposées». Cet état de choses ne peut être expliqué que dans la mesure où, de toute éternité, leurs prédispositions font d'elles des êtres possibles qui ne pourront être existenciés que selon les états correspondants à ce qu'elles impliquent et pas autrement: «Le *kun* est l'ordre que soit existenciée une chose qui a la capacité virtuelle de l'être» (Ibn Arabî, *C. S.*, p. 297).

[17] «Cet ouvrage, le dernier que nous ayons de lui, est comme le couronnement de son œuvre. Sa mission spirituelle s'annonce par le "songe béatifiant" *(mubashshira)* qu'il eut à Damas en 627/1229 et où il vit le Prophète, tenant à la main le livre des *Fuṣûṣ al-ḥikam,* lui demander de le transmettre aux hommes» (Ibn ʿArabî, *La Profession de foi.* Introduction de R. Deladrière, p. 22).

[18] La parabole du père «avisé» est la suivante: «Dieu est comme un père qui aime son fils de tout son cœur et lui veut tout le bien possible. Il prépare pour lui dans son coffre des choses que l'enfant ne pourrait pas supporter en ce jour à cause de son âge et de la faiblesse de son intelligence. Il se contente de lui donner son viatique de chaque jour à la mesure de ce qu'il peut supporter. S'il lui faisait don d'un coup de tout, cela le corromprait. Il conserve tout cela pour lui jusqu'à ce qu'il atteigne sa majorité et puisse supporter l'unicité. Il le marie alors et lui fait don du coffre qu'il avait préparé pour lui». Il s'agit là de toute évidence d'une «révision» de la parabole de l'enfant prodigue. Tirmidhî veut dire par là que Dieu ne peut nous dévoiler, dès à présent, l'étendue de sa miséricorde. S'il le faisait, nous serions corrompus par la certitude de tout le bien qui nous attend et nous ne ferions plus aucun effort. Manuscrit *Chester Beatty*, n. 4459, f. 78a-78b.

C'est dans une telle perspective qu'il peut assurer que «tout ce qui est en l'homme provient de lui-même, le bien comme le mal»[19]. Dieu n'est en effet en rien responsable de ce que les entités ont demandé à être, de par leurs prédispositions: «L'existenciation appartient à la chose, non à Dieu» (Ibn Arabî, *C. S.*, p. 308)[20]. Ce qui revient à Dieu est seulement la prononciation du «*kun*», l'acte créateur qui amène à l'existence: «Ce qui lui appartient est uniquement son commandement. Allâh, dont la volonté ne peut être arbitraire, n'existencie que ce qui est conforme à la nature essentielle des choses. Leur manifestation extérieure dépend du commandement, mais leurs essences principielles relèvent de la *mashî'a* (volonté productrice considérée dans son identité hypostatique avec l'Essence suprême) (Ibn Arabî, *C. S.*, p. 308)[21]. C'est pourquoi le Cheikh al-Akbar peut dire que «Dieu ne décrète pas la mécréance des mécréants» (Ibn

[19] «Par "bien", j'entends ce qui est conforme à son désir et en harmonie avec sa nature et son tempérament; par "mal" ce qui leur est contraire. [...] Celui qui maîtrise cette contemplation [...] se dit, lorsque survient un événement qui n'est pas conforme à son désir: "Tes mains l'ont lié, ta bouche a soufflé dedans" [allusion à un hadîth rapportant l'histoire d'un homme qui voulut aller en mer en prenant pour monture une peau gonflée d'air dans laquelle il souffla, puis qu'il referma lui-même sans s'assurer de l'efficacité du nœud. L'air s'échappa et il tomba à l'eau. Lorsqu'il appela au secours, on lui répondit par cette constatation]», Ibn Arabî, *C. S.*, p. 301.

[20] L'émir 'Abd al-Kader a reformulé cette idée de la manière suivante: «Il n'a voulu pour vous que ce que réclamaient vos prototypes immuables par la "langue de leurs états", Allâh, étant le Généreux par excellence, ne rejette pas la demande des prédispositions essentielles, ou, en d'autres termes, les exigences des Noms et des aspects divins particuliers qui constituent les réalités principielles dont les créatures tiennent leurs réalités», Emir 'Abd al-Kader, *Écrits spirituels*, p. 143.

[21] Cette même disposition est présente dans le système de Tirmidhî, pour qui les entités, c'est-à-dire les «cœurs/conscience», ainsi que tous les processus qui peuvent les affecter, sont apparus au stade de la volonté générale *(mashî'a)*, qui suit immédiatement la science de Dieu et la mention qu'il fait des créatures. À cette étape de la création figure également le surgissement de la miséricorde *(raḥma)* «apparue» à partir du nom *al-Raḥmân*. C'est ainsi que Dieu a pu laver les cœurs avec l'eau de la miséricorde et leur conférer la *ṣibgha* ou *fiṭra* originelle (Gobillot G., 2000, ch. 7, pp. 71-88). Cet acte, posé par Dieu dans la préexistence est comparable au baptême dans l'état de préexistence. C'est dans ce sens qu'il convient de comprendre également la réalisation de la parole divine: «Ma miséricorde précède ma colère», la miséricorde ayant, tout comme les cœurs, été existenciée bien avant le reste de la création, bien avant le «*kun*» des autres créatures et, surtout, avant le «*kun*» cri annonciateur du Jour du Jugement, lesquels sont tous deux et, particulièrement le second, des manifestations de la Puissance et de la Colère divines: «Lorsque le Trône fut établi au-dessus de l'air, Son pouvoir *(sulṭân)* d'éleva et s'établit au-dessus du Trône, en l'air, par l'ordre de Dieu. [...] Puis, l'eau qui restait s'apaisa et descendit, devenant ainsi terre *(turâb)*, broyée par la terreur du pouvoir» (Tirmidhî, al-Ḥakîm al-, *'Ilal al-'ubûdiyya*, f. 11). Voir également: *Mas'ala fî-l-taqwâ*, manuscrit de Chester Beatty, f. 76a: «Ce Jour [le Jour du Jugement], Dieu manifeste à Ses créatures Sa grandeur, Sa magnificence, Sa royauté, sa hauteur et Sa puissance». Même texte dans *Al-durr al-maknûn*, f. 123a).

ʿArabî, *C. S.*, p. 344) et que «le Décret ne décide au sujet des choses que par elles-mêmes» (Ibn Arabî, *C. S.*, p. 357).

Cette notion d'irréductibilité des essences a même incité Jîlî à critiquer Ibn ʿArabî, l'accusant d'avoir introduit en Dieu une contrainte qui impose une limitation à sa liberté de créer. L'explication donnée par Ibn ʿArabî est que, justement, Dieu ne veut pas créer la créature autre que ce qu'elle est de par sa prédisposition, non pas par incapacité ou faiblesse, mais au contraire en raison de sa Toute Hégémonie et de sa Toute Présence à l'Être (Chodkiewicz M., 2002, p. 150).

Dans cette optique, la Toute Hégémonie divine a pour conséquence immédiate et directe que Dieu englobe la totalité, c'est-à-dire toujours une chose et son contraire, le plus et le moins, l'extrême et son extrême opposé. Chacun des éléments de ces compositions binaires ayant le même statut de possible, les possibles que sont les essences prédisposées correspondent à toutes les nuances d'épiphanisations de ses Noms, dont l'ensemble reflète cette totalisation des contraires.

L'existenciation des entités est donc, en Dieu lui-même, la résultante d'une miséricorde accordée par Lui à ses propres Noms, qui reçoivent ainsi des lieux d'épiphanies, les *thubût*, dont la diversité correspond à l'aspect intégratif et totalisant des Noms. C'est pourquoi Ibn ʿArabî affirme qu'en conférant l'être aux possibles selon leurs prédispositions, c'est à Lui-même et à nul autre que Dieu fait miséricorde: «Grâce au souffle du Tout Miséricordieux, Allâh a délivré les noms divins de l'oppression qu'ils éprouvaient parce qu'ils n'avaient pas encore manifesté leurs effets. Il s'est fait grâce à lui-même par ce qu'il a existencié dans son souffle, il en a été le premier bénéficiaire» (Ibn Arabî, *C. S.*, p. 411). C'est ainsi que «nous sommes le résultat de la miséricorde faite par Dieu aux noms divins» (Ibn Arabî, *C. S.*, p. 443). Cette miséricorde rejaillit néanmoins sur les entités au sens où: «tout être existencié étant l'objet de la miséricorde, c'est son existence qui est la miséricorde elle-même (Ibn Arabî, *C. S.*, p. 557). En conséquence de cela, Ibn ʿArabî conclut que «la miséricorde d'Allâh est dans ce qui est mauvais aussi bien que dans ce qui est bon» (Ibn Arabî, *C. S.*, pp. 704-705).

En effet, selon ce mode de pensée, les entités «sont ce qu'elles sont», expression par laquelle la divinité se définit elle-même dans la Torah[22], Dieu ne choisissant pas d'existencier seulement les «bonnes» ou les «justes», celles qui seront bien guidées ou «croyantes». En effet,

[22] *Exode* 3, 13-14. Comme le faisait toujours remarquer le très regretté Pierre Costabel, Dieu ne répond pas à Moïse, comme on le traduit souvent de manière erronée «Je suis celui qui est», mais «Je suis ce que je suis», c'est-à-dire le mystère insondable de l'Être.

Dieu, selon Ibn ʿArabî, n'est pas dirigiste dans sa création et il commande pour cette raison à chacune de venir à l'être en tant que ce qu'elle est, par son ordre «*kun*» (sois), c'est-à-dire: «Sois ce que tu es».

Le secret de la prédestination s'exprime, dans ce cadre, par le fait que nul, même Dieu, ne fait que quelqu'être au monde soit autre que ce qu'il est. Pour l'homme, c'est incapacité, pour Dieu, vertu. On voit là, philosophiquement parlant, une expression du mystère de l'irréductibilité du réel évoqué par Clément Rosset: «Il faut se résoudre à être particulier ou à n'être pas» et: «Le choix se limite à l'unique. C'est ce qu'exprime à merveille le langage courant lorsqu'il déclare, sans trop y prendre garde, qu'on ne se *refait* pas» (Rosset C., 1976, pp. 103 et 122). Ibn ʿArabî met en lumière à ce propos le fait qu'il n'existe en réalité aucune prédestination «au mal» ou «à la souffrance», ces deux notions n'ayant d'ailleurs de consistance que dans l'esprit de ceux qui n'ont pas compris que leur existence, quelle que soit sa trame, n'est rien d'autre qu'une épiphanie de «quelque chose de Dieu», toute cessation de souffrance, comme celle de l'Enfer, dont il va être question au paragraphe suivant, étant elle-même en réalité un bénéfice pour Dieu. Ceci vient du fait que «Nous sommes les attributs divins» (Ibn Arabî, *C. S.*, pp. 170-171) et, en raison de cette qualité, Dieu nous confère, de par nos prédispositions, le pouvoir de faire de lui, au niveau de Ses attributs, ce qu'Il est. En effet, Dieu ne veut pas être autre que ce qu'il est parce qu'il veut ce qui est, la totalité de ce qui est. C'est grâce à cette disposition que notre état immuable et assuré est celui des attributs. Ibn ʿArabî l'exprime ainsi: «Dieu, du point de vue de son essence, est indépendant des hommes, mais il n'en va pas de même pour sa Seigneurie» (Ibn Arabî, *C. S.*, p. 313)[23]. C'est ainsi que le problème de la prédestination et du libre arbitre se joue, non pas entre l'homme et Dieu, mais entre l'Être et Dieu et ce, à l'intérieur de l'Être de Dieu même, ses attributs étant à la fois extérieurs et intérieurs à lui.

À partir de ce point, nombreux sont ceux qui ont accusé Ibn ʿArabî de panthéisme. La plus claire des réponses est celle qu'il donne lui-même, à savoir, d'une part, que l'essence de Dieu est totalement indépendante de ses noms: «Il a indiqué l'incomparabilité de son essence en disant "Allâh est Un", tandis que la multiplicité apparaît avec les qualifications qui nous sont familières. L'Unique transcende ces qualifications; il est indépendant par rapport à elles comme il l'est par rapport à nous» (Ibn Arabî, *C. S.*, pp. 252-253). D'autre part, l'homme lui-même, la créature la plus proche

[23] En référence au contenu du Pacte: «Ne suis-je pas votre Seigneur?».

de Dieu du point de vue de ses attributs, ne peut en aucun cas être identifié à Dieu, car il n'arrive pas à «sauvegarder» (au sens presque informatique du terme), ensemble la présence simultanée de toutes les dignités divines. En clair, l'homme ne parvient pas à une intégration ou à une totalisation complète du réel parce qu'il sauvegarde «par inclusion» alors que Dieu «sauvegarde» tout dans le détail, et, directement, chaque forme particulière (Ibn Arabî, *C. S.*, p. 194). C'est donc la capacité d'intégration de la diversité et des contraires qui, en même temps, différencie l'homme de Dieu et en fait la créature qui lui ressemble le plus.

On ne sera pas étonné, de ce fait, qu'Ibn ʿArabî, sceau de la sainteté muḫammadienne, soit en même temps le mystique qui a le plus «totalisé» d'éléments de la pensée de ses prédécesseurs. Roger Deladrière a bien mis en évidence la place centrale de cette notion dans ses écrits: «La *jamʿiyya* (nature totalisante) est sans doute le maître mot de l'œuvre d'Ibn ʿArabî, car elle est la nature même de l'être humain, synthèse et microcosme, la nature même du principe prophétique éternel, totalisant toutes les manifestations prophétiques dont Muḫammad est le sceau qui les récapitule et les ramène à l'unité, la nature même de l'islam, ultime religion révélée, rassemblant dans son universalité les religions antérieures» (Ibn ʿArabî, *La Profession de foi*, p. 21). Le livre-héritage des *Fuṣûṣ* affirme, comme on va le voir, dans ses toutes dernières lignes, que cette totalisation doit avoir pour première conséquence une approbation inconditionnelle de «l'autre», la «non-critique absolue de l'autre», en particulier au niveau religieux, y étant présentée comme le chaton de la sagesse spécifique de Muḫammad. Cette conclusion fait écho à la déclaration de Tirmidhî selon laquelle toutes les nations, à travers tous les individus qui les composent, entreront au Paradis les unes après les autres, réalisant ainsi une apocatastase échelonnée dans le temps[24].

c) *Le niveau de la rencontre et de l'harmonisation: Hypostases et apocatastase*

La réalité des êtres contingents étant «une simple modalité de l'unique réalité divine» (Ibn Arabî, *C. S.*, p. 719), Ibn ʿArabî peut également affirmer qu'à la fin des temps, il y aura à la fois rétribution et non-rétribution, cette notion elle-même présentant un aspect illusoire dans la mesure où, comme nous l'avons déjà souligné, selon sa pensée, la vie

[24] Voir supra, page 356.

des entités en ce monde est totalement assimilable à un songe (voir à ce sujet: Gobillot G., 2002b, p. 119). Il propose l'image suivante: les hommes sont des dormeurs et le monde est l'ombre d'Allâh. Or, les ombres n'ont qu'une relation lointaine avec les personnes dont elles sont l'ombre. Il en est de même des essences des possibilités contingentes. Elles ne sont pas lumineuses, car non manifestées et qualifiées par l'immutabilité principielle (Ibn Arabî, *C. S.*, p. 246). Tant qu'elles se trouvaient à l'état de possibles, ces entités prédisposées étaient tout simplement inexistantes. Dès qu'elles ont reçu l'existence, elles sont alors devenues illusoires, n'étant, par leur essence, que des théophanies éphémères ou, plus précisément, des autophanies des noms divins.

Néanmoins, ces essences, de par leur fonction même de théophanies du divin (Ibn Arabî, *C. S.*, p. 169), sont toutes prédestinées au salut et à la félicité, mais la plupart d'entre elles l'ignorent. Dans cette perspective, Ibn ʿArabî constate que «toute créature, qu'elle le veuille ou non, qu'elle le sache ou non, n'adore que Dieu (ou, plus précisément, un nom divin, mais tous les noms renvoient au même nommé), quels que soient la forme et l'objet immédiat de son adoration». C'est aussi pourquoi il s'exclame: «Il n'y a rien en ce monde qui ne soit droit». Dans ce cadre, Iblîs, le Démon, lui-même, bénéficiera, à la fin des temps, de la miséricorde divine. Ibn ʿArabî relate dans les *Futûḥât* un dialogue entre Iblîs et Sahl Ibn ʿAbdallâh al-Tustarî: «La dernière chose qu'Iblîs déclara à Sahl fut celle-ci: — Dieu a dit: "Ma miséricorde embrasse toute chose", ce qui est une affirmation de portée générale. Or, il ne t'échappe pas que je suis une de ces choses, sans le moindre doute. Le mot "tout" implique l'universalité (de cet énoncé) et le mot "chose" représente ce qu'il y a de plus indéterminé. Sa Miséricorde m'embrasse donc. [...] Ibn ʿArabî conclut ce récit par la remarque suivante: "Je sus alors qu'Iblîs possédait une science incontestable et que, sur ce problème, c'est lui qui avait été le maître de Sahl"» (Chodkiewicz M., 1986, pp. 62-63). L'apocatastase correspond donc chez lui, non pas vraiment à un «retour» au sens réel du terme comme chez Tirmidhî, mais à une simple prise de conscience, une réaffirmation que tous les êtres n'existent, en fait, que dans et par la pensée divine et ne peuvent en réalité, jamais s'en éloigner véritablement. On peut aller jusqu'à dire qu'il n'y a, en vérité, jamais eu d'éparpillement effectif des esprits préexistants[25].

[25] «Dieu est ton miroir où tu te contemples et tu es Son miroir où il contemple ses noms et la manifestation des pouvoirs propres à chacun d'eux. Et tout cela n'est rien d'autre que Lui» (Chodkiewicz M., 1992, p. 61).

Ibn ʿArabî, constate alors que: «Selon la théophanie invisible, c'est Dieu qui confère au cœur sa prédisposition: c'est là la Théophanie essentielle, dont la nature propre est le mystère» (Ibn ʿArabî, *C. S.*, pp. 315-316). De ce point de vue «il n'y a plus ni différence ni séparation et tu dis: — La réalité existenciée est Dieu toute entière ou créature toute entière» (Ibn Arabî, *C. S.*, p. 317). C'est-à-dire qu'à ce niveau la prédestination est à la fois exactement volonté de Dieu et volonté des essences prédisposées, comme le chaton s'insère parfaitement dans la place prévue pour lui sur l'anneau et comme l'anneau s'ajuste parfaitement au chaton qui lui est fixé.

Par là même, tout en conservant la notion d'expression d'un choix personnel des entités préexistantes semblable à celui de Tirmidhî, à travers son concept des «essences immuables» *(thubût)*, Ibn ʿArabî défend en même temps l'idée que la teneur du choix de chacun a été précisément voulue par Dieu comme l'affirment la majorité des autres mystiques, fidèles à la tradition doctrinale sunnite de la prédestination. Cette vision des choses va de pair avec son affirmation selon laquelle il n'y a, en réalité, pas d'Enfer, l'Enfer étant, plus précisément au bout du compte, semblable à un Paradis, même pour les essences qui ont fait le choix d'être le plus éloignées de Dieu, puisque leur choix même ne pouvait que dissimuler une intention positive, qui est l'illustration d'un attribut divin. La description que donne Ibn ʿArabî de la réalisation de l'apocatastase, proche ici de celle d'Origène, passe néanmoins, comme chez ce dernier, par une intercession, qui est celle de la Miséricorde divine[26] s'exprimant par l'intermédiaire de Muḫammad; c'est pourquoi il ne peut admettre la construction sotériologique de Ḫallâj[27].

[26] Il reprend ici l'argument déjà avancé par Tirmidhî de l'antériorité de la Miséricorde sur la colère: «Ma miséricorde précède ma colère». Cette tradition semble être d'origine juive, comme l'a souligné Sarah Sviri indiquant les antécédents rabbiniques toujours liés à la personne de Moïse, dans la «prière de Moïse», tradition identifiée en contexte islamique à la prière de Dieu, à laquelle Tirmidhî lui-même fait référence: «Les israélites demandèrent à Moïse si Dieu prie. Il s'abstint de répondre jusqu'à ce que Dieu lui en donne l'ordre. — Dis-leur: — Certes Dieu prie et sa prière est: "Ma miséricorde précède ma colère"» (*Talmud de Babylone, B. Berachoth 7 a.* Voir également *Numbers Rabba*, 16, 22. Cités par Sviri S., 1987, pp. 334 et 336). Tirmidhî commente également cette tradition dans *'Ilm al-awliyâ'*, f. 42.: «Il s'agit d'une invocation de Dieu en faveur de ses serviteurs au cours de laquelle il sollicite pour ses serviteurs quelque chose qui vient de lui-même. Il prend de lui-même en lui-même. Dieu décrète donc une chose par laquelle il se contraint lui-même et écrit une chose qu'il s'impose à lui-même».

[27] Il reprend le récit de Ḫallâj et en corrige ainsi la fin, selon une vision qu'il eut: «Le Prophète dit: "Ô Ḫusayn Ibn Manṣûr, est-ce toi qui as critiqué mon intercession?

Chez Tirmidhî, la miséricorde de Dieu qui a précédé Sa colère opère directement sur chaque individu sans médiation nécessaire, comme on l'a vu plus haut pour l'exemple des damnés. Néanmoins, le résultat des deux doctrines est, au fond, identique, ce qui les différencie étant surtout une manière de présenter le déroulement des événements dans la préexistence. Tirmidhî, n'utilisant ni la notion de lumière muḫammadienne, ni celle d'hypostase, ces événements prennent chez lui plus de «relief» au sens où ils reflètent une certaine «réalité», du moins au niveau de l'être humain. En effet, même si chez lui, comme chez Ibn ʿArabî, la seule réalité digne de ce nom est l'amour, c'est-à-dire Dieu lui-même, dont est issue toute la création, il fait néanmoins plus de place à «l'aventure humaine» avec la divinité, option qui implique la réalisation d'une certaine «expérience». Il insiste donc davantage, au niveau des cœurs, sur l'idée d'un choix effectif, d'un secret laissé par Dieu à l'homme, d'une initiative ayant des conséquences réelles comme, par exemple, la brisure du cœur, bien qu'à la fin la Miséricorde divine soit appelée à sauver tous les êtres. Tout ceci ne se réalisera néanmoins que lorsque le dernier d'entre eux fera, de lui-même, appel à elle. Il y aura alors effectivement sortie de l'Enfer, lieu où les cœurs brisés auront été refondus dans le feu. Pour expliquer ce processus, Tirmidhî compare Dieu à un père qui agit, au contraire de celui de l'enfant prodigue, en cachant à son fils le trésor qu'il a préparé pour lui dans ses coffres. Il le lui dissimule jusqu'à ce qu'il ait acquis assez de maturité pour en bénéficier, afin de ne pas l'inciter, s'il le lui montrait, à désobéir, sachant que, de toute manière, c'est la félicité qui l'attend (Tirmidhî, al-Ḫakîm al-, *K. al-Ṣafâ'*, f. 78b). Chez Ibn ʿArabî, la prédestination à la félicité est également voilée, mais le libre arbitre est, par ailleurs, beaucoup moins «effectif», dans la mesure où il n'entraîne que des choix illusoires, les êtres étant, quoi qu'ils se figurent, contraints dès le départ en tant que théophanies à ne refléter que Dieu seul.

C'est pourquoi il affirme qu'en Enfer le serviteur s'inflige à lui-même sa souffrance, car Dieu ne ressent pas la colère (Ibn Arabî, *C. S.*,

— Oui, ô Prophète de Dieu, il en a été ainsi — Ne te souvient-il plus de la tradition que j'ai dit tenir de Dieu même: Quand j'aime un de mes serviteurs, je deviens son ouïe, sa vue, sa langue? — Oui, ô prophète de Dieu! — Ne sais-tu pas que j'ai aimé Dieu? — Oui ô prophète de Dieu — Eh bien, étant l'ami de Dieu, c'est Lui qui était ma langue quand j'ai parlé. Lui même Qui intercède et devant Qui on intercède, car auprès de Son être, je ne suis que néant. Que reste-t-il contre moi, ô Ibn Manṣûr? — Ô prophète de Dieu, je me repens de ma phrase. Quelle doit être ma pénitence pour ma faute? — Sacrifie-toi à Dieu — Comment cela? — Fais-toi exécuter par le glaive de ma loi"». Rapporté par Ismâ'il Ḫaqqî, *Rûḫ al-bayân*, commentaire de Coran, XCIII/5 (Massignon L., 1975, t. II, p. 419).

p. 527). Pour cette raison également les Gens du feu connaîtront la fraîcheur du salut lorsque la durée du châtiment sera écoulée (Ibn Arabî, *C. S.*, p. 510) c'est-à-dire le châtiment qu'ils estiment eux-mêmes avoir mérité. De plus, cette cessation de la souffrance est en même temps un bénéfice pour Dieu, puisque: «Lui demander de nous en délivrer, c'est l'en délivrer lui-même, c'est faire en sorte que le mal soit écarté de Dieu par la demande que tu lui adresses, car tu es, toi, Sa forme extérieure» (Ibn Arabî, *C. S.*, p. 532). Cette attitude est liée au fait qu'il y a une différence entre le décret éternel dont on doit se satisfaire et le décret effectif duquel nous n'avons pas été exhortés à nous satisfaire (Ibn Arabî, *C. S.*, p. 532).

Enfin, Ibn ʿArabî propose, comme Tirmidhî, à la suite d'Origène, l'hypothèse d'une survie dans un corps subtil: «La mort n'est pas anéantissement, mais séparation pour acquérir un corps dans lequel l'homme ne mourra plus jamais» (Ibn Arabî, *C. S.*, p. 510). Ce corps subtil sera pour tous, selon lui, un lieu de réconciliation. En effet, les essences prédisposées, qui avaient à la fois choisi et été choisies pour illustrer les noms divins les plus éloignés de l'essence, s'acceptent mal elles-mêmes en ce monde car elles n'ont pas réalisé le sens de leur fonction, qui était de refléter la lumière de Dieu chacune à sa manière. C'est pourquoi la réconciliation ne se fera pour elles qu'après la mort, lorsque, munies d'un corps glorieux et réconcilié avec sa fonction, elles pourront réintégrer pleinement leur dignité en Dieu. Dans cet état glorieux se réalisera enfin l'harmonisation entre la prédisposition et la lumière théophanique réconciliée avec elle-même.

En effet, le fin mot de toutes les prédispositions n'est autre que s'accepter soi-même et accepter les autres, car à travers eux comme à travers soi-même, c'est Dieu que l'on accepte. Toute l'aventure des hommes réside donc dans la prise de conscience de cette double nécessité: réconciliation de chacun avec sa propre prédisposition, même si elle le conduit en apparence à des réalisations opposées à la perfection du modèle divin, puisque cet «opposé» illusoire est en réalité une richesse cachée du modèle divin lui-même.

Cette attitude débouche chez Ibn ʿArabî sur la formulation d'une éthique dont le principe essentiel est le respect de l'autre: respect de sa vie et respect de sa foi.

L'incitation au respect de la vie d'autrui est formulée à travers le souhait que la loi du talion soit conçue exclusivement comme une dissuasion: «Il [Dieu] a prescrit le talion en vue d'un double avantage: main-

tenir le genre humain et retenir ceux qui voudraient transgresser les limites fixées par Allâh à son sujet. "Et il y a pour vous dans le talion une vie"» (Coran, 2, 179)[28]. Ibn ʿArabî y ajoute l'argument selon lequel toute vie est sacrée dans la mesure où, tant qu'un être est vivant, il lui reste un espoir de s'améliorer: «Si tu possèdes la science des égards qu'Allâh a pour cette constitution humaine et pour son maintien, à plus forte raison dois-tu en avoir, toi aussi, car c'est en cela que réside ta propre félicité. Tant que l'homme demeure en vie, on peut espérer de lui l'obtention de la perfection pour laquelle il a été créé; celui qui entreprend de le détruire l'empêche d'obtenir ce pour quoi il a été créé» (Ibn Arabî, *C. S.*, p. 598).

L'incitation au respect de la foi d'autrui s'explique par le fait que sa foi est l'expression même de son être et qu'en réalité, tous les êtres sont consacrés, du début à la fin, à Dieu. C'est pourquoi Ibn ʿArabî enseigne que: «Ce qui est blâmable dans l'homme ce n'est pas son être, mais les actes qu'il commet. Ses actes ne sont pas son être et c'est de son être que nous parlons» (Ibn Arabî, *C. S.*, p. 507)[29]. Dans cette perspective, «même si les êtres sont de deux sortes (ceux qui savent et ceux qui ignorent), ils

[28] Cette idée avait été exprimée à l'identique et au moyen de la même citation coranique par Tirmidhî, dans son *Kitâb al-furûq*. Choisissant une anecdote qui met en scène ʿAlî, menacé de meurtre et se sauvant grâce à la dissuasion, sans avoir recours à aucune violence, Tirmidhî conclut que: «Les serviteurs ont reçu la connaissance dans le cœur et son expression par la langue afin que la preuve de Dieu se dresse devant l'adorateur. Si l'un d'entre eux se permet d'attenter à la vie de son compagnon, à son bien ou à son honneur, il mérite d'être puni. Mais, s'il ne la manifeste pas par sa langue, la preuve ne s'érige pas et les peines légales et les règles deviennent caduques. Les serviteurs sont donc tenus de proclamer ce dont ils ont connaissance, afin que cette proclamation serve de prévention, et que l'interdiction soit rendue nécessaire par la connaissance du fait que celui qui l'enfreint doit être puni. Puis il plaça la loi du talion en ce monde pour régir leurs affaires (2, 179): "Il y a pour vous une vie dans le talion", c'est-à-dire: une possibilité de survivre. En effet, celui qui ne sera pas arrêté par la menace de l'au-delà le sera par la crainte du talion. Il y en cela une chance de survie pour eux» (Tirmidhî, al-Ḫakîm al-, *Kitâb al-furûq wa manʿ al-tarâduf*, section 156).

[29] Cette affirmation fait écho à l'invitation de Tirmidhî: «Limite-toi très précisément à critiquer l'âme de ton frère, car tu sais que le cœur du croyant serait incapable d'approuver un acte condamnable, sauf s'il se trouve sous la domination *(isâr)* de l'âme. Ainsi, c'est toujours son âme qu'il convient de viser et non pas son cœur, car le cœur du croyant n'agrée pas la désobéissance. C'est son âme passionnelle qui conjure son cœur d'agir ainsi. Si elle vainc le cœur et le domine, alors les fautes apparaissent au niveau des membres du corps. Si tu te donnes pour but de désapprouver son âme et non son cœur, tu lui donnes alors un avertissement. En revanche, si le but que tu te fixes est de ne pas atteindre son âme sans toucher également son cœur, considérant que les deux ne sont qu'un seul bloc, alors on dira que tu le blâmes *(anta lâ'im)* et ceci est mauvais». En effet, les êtres préexistants ou «essences» d'Ibn ʿArabî, ne sont autres, chez lui, que les cœurs, tous voués à Dieu depuis le «Tout Commencement». Voir: Tirmidhî, al-Ḫakîm al-, *Kitâb al-furûq*, section 67.

marchent tous sur le même chemin» (Ibn Arabî, *C. S.*, p. 269). C'est ainsi que tous les credo rendent heureux ceux qui y sont attachés (Ibn Arabî, *C. S.*, p. 279): «Allah est dans toutes les directions vers lesquelles on se tourne et qui ne sont rien d'autre que les différents credo». Il est donc impossible, voire même absurde, d'affirmer qu'un culte est meilleur qu'un autre. De surcroît, plus une religion est totalisante, plus ses prophètes et ses saints, tout comme ses simples fidèles, sont en devoir d'accepter et de respecter l'existence de tous les autres cultes. En effet, le totalisant par excellence conserve et sauvegarde tout. Pour cette raison même, tout adepte d'une religion totalisante doit se donner pour premier but le respect de toute vie, de toute forme existante, de toute autre religion. C'est pourquoi Ibn ʿArabî place dans le chaton de la sagesse de Muḥammad, à la toute fin de son ouvrage/héritage, la déclaration suivante, qu'il propose par conséquent comme devise idéale pour l'islam: «Celui qui se limite à son objet d'adoration particulier se montre ignorant du fait même qu'il s'oppose aux autres dans leurs convictions dogmatiques au sujet d'Allâh. La divinité des convictions dogmatiques est prisonnière des limitations. La divinité absolue, rien ne peut la contenir, car elle est l'Essence des choses et l'essence d'Elle-même; on ne peut dire d'une chose, ni qu'elle se contient elle-même, ni qu'elle ne se contient pas. Comprends donc!» (Ibn Arabî, *C. S.*, pp. 711-712).

Université Jean Moulin Lyon 3 Geneviève GOBILLOT.
Faculté des langues
6, Cours Albert Thomas
69008 Lyon
France
genevieve.gobillot@wanadoo.fr

BIBLIOGRAPHIE

AMIR MOEZZI, Mohammad Ali (1992). *Le guide divin dans le Shîʿisme originel*, Paris, Verdier.

BALLANFAT, Paul (1994). *Aspects de la pensée de Rûzbehân Baqlî*, thèse dactylographiée, Sorbonne Nouvelle, Paris III.

BÖWERING, Gerhard (1980). *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: the Qur'ânic Hermeneutics of the Ṣûfî Sahl al-Tustarî (d. 283/896)*, Berlin, New York, Walter de Gruyter.

CHODKIEWICZ, Michel (1986). *Le sceau des saints, prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn ʿArabî*, Paris, N.R.F. Gallimard.

CHODKIEWICZ, Michel (1992). *Un océan sans rivage*, Paris, Le Seuil.

CHODKIEWICZ, Michel (2002). «Les trois cailloux du Cheikh ʿAbd al-Karîm al-Gîlî», *Mystique musulmane, parcours en compagnie d'un chercheur: Roger Deladrière*. Éd. G. GOBILLOT, Paris, Éd. Cariscript, pp. 141-154.

CORBIN, Henry (1971). *En Islam iranien*, Paris, N.R.F. Gallimard, quatre tomes.

DAYLAMÎ. *Kitâb ʿaṭf al-alif al-mâ'lûf ʿalâ l-lâm al-maʿṭûf*, éd. J.-C. VADET, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale, 1962.

EMIR ABD AL-KADER. *Écrits spirituels*, traduction de Michel CHODKIEWICZ, Paris, Le Seuil, 1982.

GEOFFROY, Éric (1995). *Le soufisme en Égypte et en Syrie*, Damas, Institut Français de Damas.

GILIS, Charles André (1997). *Ibn Arabî, Le livre des chatons des sagesses*, traduction, notes et commentaires de Charles André GILIS, Al-Bouraq, Beyrouth Liban, 2 tomes. (Abréviation: *C. S.*)

GOBILLOT, Geneviève (2000). *La conception originelle (*fiṭra*), ses interprétations et fonctions chez les penseurs musulmans*, Cahier des Annales Islamologiques, n. 18, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale.

GOBILLOT, Geneviève (2002a). «Le *Mahdî*, le *Khatm al-awliyâ'* et le *Quṭb*, évolution des notions entre sunnisme et chiisme», *Mélanges de Science Religieuse*, Université catholique de Lille, n. 59, septembre, pp. 5- 30.

GOBILLOT, Geneviève (2002b). «*Faṭara* et *Fiṭra*, quelques acceptions oubliées», *En hommage au père Jacques Jomier, o. p.*, ouvrage collectif. Éd. par Marie-Thérèse URVOY, Paris, Le Cerf, Patrimoines, pp. 101-120.

GOBILLOT, Geneviève (2006). «Le Coran, commentaire des Écritures», *Le monde de la Bible*, avril, pp. 24-29.

ḤAYDAR AMOLÎ. *Jâmiʿ al-asrâr wa manbaʿ al-anwâr*. Éd. Henry CORBIN et Osman YAḤYA, Bibliothèque iranienne, n. 16, Téhéran, 1969.

IBN AL-FARRÂ'. *Al-Muʿtamad fî ʿuṣûl al-dîn*, Beyrouth, 1974.

IBN ʿARABÎ. *La Profession de foi*. Introduction, traduction et commentaire par Roger DELADRIÈRE, Paris, Michel Allard, Éditions orientalistes, 1978.

IBN ʿARABÎ. *Le livre des chatons des sagesses*. Traduction, notes et commentaires de Charles André GILIS, Al-Bouraq, Beyrouth Liban, 1418/1997, 2 tomes. (Abréviation: *C. S.*).

IBN ʿARABÎ. *Les illuminations de la Mekke*, textes choisis, Paris, Sindbad, 1988.

JAʿFAR, M. K. I. (1974). *Min al-turâth al-ṣûfî li-Sahl Ibn ʿAbd Allâh al-Tustarî*, Le Caire, Dâr al-maʿârif, 2 tomes.

JUNAYD. *Enseignement spirituel*, par Roger DELADRIÈRE, Paris, Sindbad, 1983.

KULAYNÎ (m. 940). *Al-Uṣûl min al-Kâfî*. Éd. de Beyrouth, Dâr al-adwâ', 1985.

MASSIGNON, Louis (1975). *La Passion de Ḥallâj*, Paris, N.R.F. Gallimard, 4 tomes.

NWYIA, Paul (1970). *Exégèse coranique et langage mystique*, Beyrouth, Université Saint Joseph.

RAJAB BORSÎ (1996). *Les orients des lumières*, par Henry CORBIN, éd. établie par Pierre LORY, Paris, Verdier.

ROSSET, Clément (1976). *Le réel et son double*, Paris, N.R.F. Gallimard (coll. Essais).

SCHIMMEL, Annemarie, (1996). *Le soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam*, Paris, Le Cerf.

TIRMIDHÎ, Al-Ḫakîm al-. (manuscrit) *Al-Durr al-maknûn fî as'ila mâ kâna wa-mâ yakûn*, manuscrit, Leipzig-Universitats-bibliothek, n. 212, 227 folios.
TIRMIDHÎ, Al-Ḫakîm al-. (manuscrit) *K. al-Ṣafâ'*, manuscrit de Chester Beatty n. 4459.
TIRMIDHÎ, Al-Ḫakîm al-. (manuscrit) *Mas'ala fî-l-taqwâ*, manuscrit de *Chester Beatty*, n. 4459, f. 76.
TIRMIDHÎ, Al-Ḫakîm al-. (manuscrit) *'Ilal al-'ubûdiyya*, manuscrit de Berlin, n. 3504, L.B.G. 911.
TIRMIDHÎ, Al-Ḫakîm al-. (manuscrit) *'Ilm al-awliyâ'*, Göttingen-Universitäts-bibliothek, n. 256, 218 folios.
TIRMIDHÎ, Al-Ḫakîm al-. *Khatm al-awliyâ'*, éd. O. YAHYA, Beyrouth, Université Saint Joseph, 1965.
TIRMIDHÎ, al-Ḫakîm al-. *Kitâb al-furûq wa man' al-tarâduf*, Le Caire, Éditions Ibrâhîm al-Gueyoushî, 1998.
TOELLE, Heidi (1999). *Le Coran revisité, le feu, l'eau, l'air et la terre*, Damas, Institut Français de Damas.

TITRES

'ILM AL-QULÛB, texte établi et présenté par Muḫammad Ibn 'Alî Ibn 'Aṯiyya al-Ḫârithî, Dâr al-Kitâb al-'ilmiyya, Beyrouth, 2004. Première édition: 'Abd al-Qâdir Aḫmad 'Aṯâ', maktabat al-Qâhira, Le Caire, sans date.

Ce texte étant faussement attribué depuis des années à Abû Ṯâlib al-Makkî, nous estimons préférable de ne pas le répertorier sous le nom de cet auteur afin d'attirer l'attention des chercheurs sur le fait que cette erreur est encore reproduite dans l'édition la plus récente. La démonstration relative à cette fausse attribution du texte, qui se fonde sur la citation de personnages ayant vécu plusieurs décennies après Abû Ṯâlib, figure dans le mémoire de magister de 'Abd al-Ḫamîd Madhkûr, Dâr al-'ulûm, dirâsât islamiyya, 1972.

RÉSUMÉ. — À la suite d'al-Ḫakîm al-Tirmidhî, qui avait concilié l'idée de liberté humaine avec la foi en une miséricorde divine originelle et efficiente, Ibn 'Arabî (m. 1240), le grand penseur de la «totalisation», finit par résoudre le paradoxe de l'opposition séculaire entre prédestination et libre arbitre. Conjuguant aux méditations de son prédécesseur la doctrine de l'émanation de la lumière divine de Sahl Tustarî (m. 896), il appelle à réaliser que le décret divin et la responsabilité de l'homme ne sont en vérité qu'une seule et même chose. Dans son livre/testament *Les chatons des sagesses*, les chatons des bagues représentent à la fois le réceptacle prévu dans l'anneau (volonté divine) et la pierre qu'il enchâsse (volonté humaine), puisque toute création est à envisager avant tout comme une autophanie de l'Énergie divine. Cette pensée éclaire, non seulement sa doctrine de l'apocatastase, mais encore son éthique très élaborée du respect absolu de tous les êtres, en particulier de «l'autre» au plan religieux.

ABSTRACT. — Following al-Hakîm al-Tirmidhî, who had reconciled the idea of human freedom with faith in a primordial and efficient divine mercy, Ibn ʿArabi (d. 1240), the great thinker of «totalisation», ended by resolving the paradox of the centuries-old conflict between predestination and free will. Adding to the meditations of his predecessor the doctrine of the emanation of divine light of Sahl Tustarî (d. 896), he appeals for the realisation that the divine decree and human responsibility are in truth one and the same thing. In his book/will *The Seals of Wisdom*, the settings of rings represent both the receptacle introduced into the ring (the divine will) and the stone mounted in it (human will), since all creation is to be envisaged above all as an autophany of the divine Energy. This thought casts light, not merely on his doctrine of the *apokatastasis*, but also on his highly elaborated ethics of absolute respect for all beings, in particular for the «other» on the level of religion (transl. by J. Dudley).